هذا
كتاب
مشكلات العلوم
من مؤلفات النحرير الالمعي
الفهامة والبحر الزاخر الطمطام
جامع الفروع والاصول جامع المعقول
والمنقول العالم العامل الكامل الفاضل المحقق
وعمدة المدققين افقه الفقهاء واعلم العلماء
واشرف الفضلاء وافضل الحكماء مولانا
ملا محمد مهدي النراقي طاب الله مضجعه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمدا يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكرا يجلب المزيد من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته محمد سيد بريته واشرف خليقته وعلى اطائب عترته وافاضل اصحابه واحبته

اما بعد فيقول العبد الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما استطرفته واجبت جمعه من مشكلات العلوم وفرايدها ومعضلات الفنون وشواردها من آيات قرآنية ونكات فرقانية ومشكلات احاديث واخبار وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية تستصعبها الفحول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة والحساب ومسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقايق عربية عجزت عن حلها المشاهير ولطايف ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نواقد الافكار ومعميات مغلقة يحسر عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزمي ان لا افارق بين المتناسبات من المقاصد واذكر مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير

مظنة

في تفسير آية النور

منطقة التلف والآفات فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرض لها انفصام
فانتثرت فرائدها ولآلئها واختلط رخيصها بغواليها وسميتها **بمشكلات العلوم**
وابتدأت بتفسير آية النور تيمناً وتبركاً **قال الله عز مجده** الله نور السموات والأرض مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي
الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم **اعلم** انه سبحانه
شبه نوره بما شبهه من مشكوة فيها مصباح الخ ولا ريب ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضاً حتى يصح التشبيه
ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **الأول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا
صلى الله عليه وآله وعلى هذا يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات او صاحب نورها وكيفية
التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه وآله العجيبة الشأن في الاضاءة والاشراق
بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار الغير النافذة وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه
المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح
فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها كالكوكب الدري من الكواكب المشهورة بمزيد الضوء
والزهور كالزهرة والمشتري وامثالهما وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التي كانت
مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه ومن شجرة الوحي التي هي ايضاً مباركة بكون هذا
المصباح متوقداً ومستضيئاً من شجرة الزيتون اي مرويا كائناً من زيت هذه الشجرة المباركة
اي كثير البركة والنفع لانه يسرج بدهنها ويؤتدم به ويوقد بحطبه وثفله ويغسل الابريسم برماده
وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين وقيل كونها مباركة لاجل
ان سبعين نبياً باركوا فيها منهم ابراهيم الخليل ثم وشبه عدم كون الخليل يهودياً ولا نصرانياً بعدم
كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظراً الى ان منبت جل الزيتون ونحوه
بالشام وهو لم يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون المشبه شجرة زيتية كان

هذا
كتاب
مشكلات العلوم
من مؤلفات النحرير الالمعي
القمقام والبحر الزاخر الطمطام
حاوي الفروع والاصول جامع المعقول
والمنقول كما لا العالم العامل الكامل الفاضل قدوة المحققين
وعمدة المدققين افقه الفقهاء واعلم العلماء
واشرف الفضلاء وافضل الحكماء مولانا
ملا محمد مهدي النراقي طاب الله مضجعه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمداً يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكراً يجلب المزيد من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته محمد سيد بريته واشرف خليقته وعلى اطائب عترته وافاضل اصحابه واحبته **اما بعد** فيقول العبد الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما استطرفته واخترته جمعته من مشكلات العلوم وفرائدها ومعضلات الفنون وشواردها من ايات قرانية ونكات فرقانية ومشكلات احاديث واخبار وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية تتصعبها الفحول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة والحساب ومسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقائق عربية عجزت عن حلها المشاهير ولطائف ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعميات مغلقة تحسر عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزمي ان لا افارق بين المتناسبات من المقاصد واذكر مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير

مظنة

في تفسير آية النور

منظمة التلف و الافات فاوردتها من دون ترتيب و انتظام فيها كعقد عرض لها انفصام
فانتثرت دررها و لآليها و اختلط رخيصها بغواليها و سميتها **بمشكلات العلوم**
وابتدأت بآية النور تيمنا و تبركا **قال الله عز مجده** الله نور السموات و الارض مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار نور على نور يهدي
الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس و الله بكل شيء عليم **اعلم** انه سبحانه
شبه نوره بما شبهه من مشكوة فيها مصباح الخ و لا ريب ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضا حتى يصح التشبيه
ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر المفسرين و هو ان المراد من نوره نبينا
صلى الله عليه و آله و على هذا يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات و صاحب نورها و كيفية
التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه و آله العجيبة الشأن في الاضاءة و الاشراق
بصفة المشكوة و هي كوة في الجدار الغير النافذة و شبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه
المشكوة و شبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح
فيه و يكون تلك الزجاجة في شدة زهورها كالكوكب الدري بين الكواكب المشهورة بمزيد الضوء
والزهور كالزهرة و المشتري و امثالهما و شبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التي كانت
مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التي هي ابقى مباركة بكون هذا
المصباح متوقدا و مستضيئا من شجرة الزيتون اي مرويا حاكيا من زيت هذه الشجرة المباركة
اي كثير البركة و النفع لانه يسرج بدهنها و يؤتدم به و يوقد بحطبه و ثفله و يغسل الابريسم برماده
وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين و قيل كونها مباركة لاجل
ان سبعين نبيا باركوا فيها منهم ابرهيم الخليل ع و شبه عدم كون الخليل يهوديا و لا نصرانيا بعد
كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية و لا غربية نظرا الى ان منبت جبل الزيتون و اجوده
بالشام و هو لم يقع في المشرق و المغرب بل واقع بينهما و يمكن ان يكون المشبه به شجرة زيت كان

بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظلها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصفى
ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مقناة لا يصيبها الشمس ولا في لا يصيبها الظل
بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل والوجه في نسبة النصرانية واليهودية بالشرقية و
الغربية ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب وفيه شبه امكان شهادة اعلام النبوة
له قبل ان يدعوا اليها مكانا قريبا او قرب احتمال ظهور صدقه واتى به شئ من معجزاته تقرب اضائة
زيت الشجرة من غير نار وفرط تلألؤه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اى نور الزيت فى نور
المصباح ونور الزجاج ونور المشكوة في المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب ونور قلبه في نور صدره
في المشبه وعلى هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا وحه
كيفيته ظاهرة ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة في وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة
وبالزجاجة معناها المذكور اعنى القنديل من الزجاج وانما ولى المشكوة دون المصباح
لاشتمالها عليه وتشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس **وثانيها** ما اورده البيضاوى ان
المراد بنوره ما منح الله به عباده من القوى الخمس الدراكة للمحسوسات والخيالية التى يحفظ صور تلك
المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التى يدرك الحقائق الكلية و
المفكرة التى يؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التى يتجلى فيها لوائح
الغيب واسرار الملكوت المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء
من عبادنا فشبه سبحانه هذه المدارك الخمسة التى هى الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء
الخمسة المذكورة فى الاية وهى المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الحس
الحس الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى ووجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراءها واضائتها
بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة فى قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها
للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات والنظرية العاقلة كالمصباح لاضائتها
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية
لها والزيتونة المثمرة للزيت الذى هو مادة المصابيح التى لا تكون شرقية ولا غربية لتجردها عن

اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعاني متصرفة في القبيلتين منتفعة في الجانبين
والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يكاد يضيء بالمعارف من غير تفكر
ولا تعليم **وثالثها** ما ذكره ايضا وهو ان المراد صورة القوة العقلية في مراتبها فانه تعالى
شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدو امرها خالية عن العلوم مستعدة لقبولها
كالمشكوة ثم تقتبس بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يمكن من تحصيل النظريات
فتصير كالزجاجة متلألئة في نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة
الزيتونة وان كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالذي يكاد زيتها يضيء لانها
يكاد يعلم ولو لم يتصل بملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول يشتعل عنها
ثم اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح فاذا استحضرها كان
نورا على نور **ورابعها** ان المراد بالنور هو الوجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه
المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه المظهر لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه
النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله سبحانه الله نور السموات والارض انه تعالى صرف
الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات وللارض الاجسام والماديات
والمراد بنوره الوجود المنبسط الفائض منه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة عالم النفوس و
الارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الانوار المشرقة من حضرة
الوجود المطلق اعني الوجودات المنبسطة الفائضة منه تعالى تشرق اولا على عالم العقول التي هي
كالمصباح لفرط نوريته ولطافته ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة من صفائها وقابليتها
للاشراق والاضاءة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها
وقابليتها للاضاءة لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفائض
منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع في
المشكوة اي كما ان النور يشتعل اولا في المصباح ثم في القنديل ثم في المشكوة فكذلك الوجود
الفائض منه تعالى يفيض الى العقول اولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب

دريّ اي كثير الضوء مثل الزهرة والمشتري اذ عالم النفوس والارواح في الظهور والنورانية
واسطة بين عالم العقول وعالم الاجسام كما ان الدراري في النورية والاضائة واسطة بين
النيرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح او الزجاجة او الدري يوقد من الشجرة
المباركة التي هي شجرة الوجود المطلق الصرف الذي يستضيء منها كل موجود وهذه الشجرة ليست
شرقية ولا غربية اي ليست من عالم العقول والنفوس التي هي مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم
الاجسام التي هي مغربه بل هي صرف الوجود الذي لا يناسب الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل
الوجودات المقيدات المقيدة اثمارها وازهارها واغصانها وهذه الشجرة كما انها ليست شرقية
ولا غربية بالمعنى المذكور كذلك ليست شرقية ولا غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يصل نفعها الى
الكل فكانها كائنة في وسط العالم بحيث يصل نفعها الى الكل والكل بالنسبة اليها على السواء
لا انها كائنة في شرق العالم او غربه حتى يكون نسبة نفعها بالنسبة الى اجزاء العالم مختلفة
يكاد زيت هذه الشجرة اي النور الفائض من حضرة نور الانوار يضيء بنفسه ولو لم تمسسه نار
الاجسام نور على نور اي نور العوالم الثلثة في المشبه وانوار المشكوة والزجاج والمصباح في
المشبه به **وخامسها** ان المراد بالمشكوة بدن هذا العالم الذي هو الجسم الكلي وبالزجاجة
قلبه الذي هو النفس الكلية وبالمصباح روحه الذي هو الروح الاعظم وبالشجرة مجموع ذلك لان
المجموع كالشجرة المشحونة باثمار العقول وازهار النفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق
المواليد والطبايع وهذه الشجرة ليست من محض عالم الشرق والارواح ولا من محض عالم الغرب
والاجسام بل هي عبارة عن مجموعها والمجموع غير الاجزاء والمراد بالزيت فيض المبادي المتجلي
على الكل ووجه التشبيه والتطبيق ظاهر **وسادسها** ان المراد بالمشكوة بدن الانسان
الذي هو العالم الصغير وبالزجاجة قلبه وبالمصباح روحه وبالشجرة مجموعه المشتمل على اثمار
القوى وازهار الحواس واغصان الاعضاء ووضوح التشبيه ظاهر وفي هذا المعنى قيل
نظرت بنور الله اول نظرة * فغبت عن الاكوان وارتفع اللبس * وما زال قلبي لائذا بجنابكم
وحضرتكم حتى فنت فيكم النفس * وزيتونة الفكر الصحيح اصولها * مباركة اوراقها الصدق و

القدس فروحي زيتي والخيال زجاجتي وعقلي مصباحي ومشكوتي الحس فصار بكم ليلي
نهارا وظلمتي ضياء ولاحت من ضياكم الشمس **وسابعها** ان المراد بنوره القرآن فشبه
بالمصباح وشبه قلب المؤمن بالزجاجة وصدره بالمشكوة فالمراد ان مثل القرآن في قلب المؤمن
الكائن في صدره كمثل مصباح في زجاجة كائنة في المشكوة والزجاجة اعني قلب المؤمن كانها
كوكب دري وهذا المصباح يوقد من الشجرة المباركة المحمدية صلى الله عليه وآله التي ليست مخصوصة
بشرق عالم الارواح ولا بغرب عالم الاجسام بل هي جامعة بين النشاتين ويكاد زيت هذه
الشجرة اعني الفيض الالهي المنبعث عنها يضيء ولو لم تمسسه نار الجهل ونار فتنة المخالفين
في دعاء العرفة لسيد الشهداء عليه السلام الهي تقدس رضاك ان يكون له
علة منك فكيف يكون له علة مني وفيه ايضا يا من استوى برحمانيته فصار العرش
غيبا في ذاته محققت الآثار بالآثار ومحوت الاغيار بمحيطات افلاك الانوار **اقول**
الظاهر ان معنى الفقرة الاولى انه تنزه رضاك عن عبادك ان يكون له باعث ناش من ذاتك
كالاستكمال وايصال النفع ومثلهما حتى يستند رضاك عنهم اليه وتكون محتاجا في رضاك
عنهم اليه فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صادر منهم بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك
المقدسة التي هي الفياض المطلق والجواد على الاطلاق من دون قصد زائد على ذاته
فعلة الرضا انما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك ويؤيد هذا التفسير الفقرة التي بعدها وهي
قوله عليه السلام الهي انت الغني بذاتك ان يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا عني
والغرض ان اعمال العباد لا يصلح لان يكون سببا لرضاه سبحانه اذ كل ما فعله العبد من الطاعة
لا يقابل نعمة من نعمه وهو مع غاية بذل الجهد في الشكر والطاعة مقصر لم يات بما يصلح لان
يرضاه تعالى فلا يصلح شيء لان يكون سببا لرضاه الا ذاته الفياض على الكل بلا عوض وغرض
واما الفقرة الثانية فقوله عليه السلام غيبا في بعض النسخ بالغين المعجمة والياء المثناة
بعد الياء وفي بعضها بالعين المهملة والنون بعد الياء وعلى الاول يمكن ان يكون المراد
انه استولى برحمانيته اي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات من ان اوجدهم و

هيّأ لهم ما يحتاجون اليه فى الدارين فصار كلهم مغمورين فى احسانه وامتنانه بحيث لا يرى
فيهم الا جوده واحسانه وح فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جميع المخلوقات وبالمراد بالغيبوبة
فى ذاته انغمارهم فى فيوضاته التى هى من رشحات ذاته ويمكن ان يكون انّ المراد انه تعالى تجلّى
على الكلّ بالتجلّى العام الرحمانى فظهر وغلب نور وجوده على الكلّ واحاط بها بحيث صار
الكلّ مستقرا مضمحلا فى لمعات ذاته وتجليات صفاته وعلى الثانى لعلّ المراد بعد حمل
العرش على ما سوى الله انه استولى برحمته العامة فاوجد الكلّ فصار الكلّ بعد ايجاده
معاينا مشاهدا لذاته تع بالعلم الحضورى التفصيلى وعلى هذا يكون لفظة فى بمعنى اللام
ويمكن ان يكون الضمير فى ذاته راجعا الى العرش اى صار العرش مشاهدا فى وجوده وهويته
او المراد انه تعالى استولى على ايجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام الكلى قبل ايجاده مرتسما
فى ذاته بالعلم الحصولى او حاضرا لديه بالاجمالى الحضورى ثم اوجده فى الخارج واما الفقرة
الثالثة فاوله فى بعض النسخ محقت من المحق وفى بعضها فحققت من التحقيق فالمحق على الاول
انك تزيل بعض الاثار ببعضها كما يزيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر الترياق و
الظلمة باثر النور واثر الكفر باثر الاسلام كازالة الاثر الفرعونى بالاثر الموسوى وهكذا وعلى
الثانى انك اثبتت بعض الاثار ببعضها اى ربطت المسببات بالاسباب وجعلت بعض اثارك
سببا للبعض وهذا ظاهر واما الفقرة الاخيرة فيمكن ان يكون المراد بالاغيار اهل الكفر
والجحود والانوار حملة الوحى الذين ينوّرون الارض واهلها بعلومهم النورانية والافلاك ان
كان معرّفا باللام كما فى اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له والمعنى انك محوت وازلت اهل الكفر و
الجحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة اثارهم واحاطتهم
بما سواهم من ابناء النوع وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافا الى الانوار فالاضافة من قبيل
لجين الماء ويكون المراد ان اهل الوحى فى دفع اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة
بغيرها فى بعض الادعية الهى عادتك الاحسان وعادتى الاسائة فلا تغير عادتك
بتغيير عادتى اى فلا تغير عادتك بان تترك الاحسان وتؤدبنى بالعقوبات حتى تغير بذلك

بيان بعض دعاء

تفسیر آیۃ

غادتی نظر الی انہ لو ولیت انک تودبنی بالعقوبات و تعذبنی بالاساءۃ واقتراف المعاصی اترک الاساءۃ لذلک **قال اللہ تعالی** لا تاخذہ سنۃ ولا نوم اگر گفتہ شود کہ سنہ نعاس یعنی غنودگی کہ مقدمہ نوم باشد و شکی نیست کہ نفی نعاس مستلزم نفی نوم است پس بعد از نفی نعاس چہ فایدہ است در نفی نوم بعضی در جواب گفتہ اند کہ چون در وجود و تحقق نوم ترتیب است بر نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس نمیشود و اول باید نعاس متحقق شود و بعد از ان نوم لہذا نفی نیز بنحو وجود در خارج تحقق کرفتہ و الی ھذا اشار بعض المفسرین حیث قال تقدیم السنۃ علی النوم مع ان القیاس فی النفی الترقی من الاعلی الی الاسفل بعکس الاثبات لتقدم السنۃ علی النوم طبعا واظہر آنستکہ حقتعالی در این آیہ از راہ تاکید نوم را دو مرتبہ نفی نمودہ اول در ضمن نفی سنہ زیرا کہ نفی سنہ مستلزم نفی نوم است و بعد از ان این ضمنی را صریح نیز نفی فرمودہ پس این نفی صریح تاکید نفی ضمنی است و اگر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی مینمود و بعد از آن سنہ را نفی نوم ضمنا و صریحا مستفاد نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف وقیل المراد نفی ھذہ الحالۃ المرکبۃ التی تعتری الحیوان وحاصل ذلک ان یراد من مجموع النوم والسنۃ الحالۃ الواحدۃ الممتدۃ التی مبدلھا اول استرخاء الاعضاء الدماغ وح لا تقدیم لکلمۃ علی اخری

تفسیر آیۃ

بل الکل کلمۃ واحدۃ من قبیل الرمان حلو حامض ای مز وانت خبیر بان توسط کلمۃ لا یباعد التوجیہ **قال اللہ تعالی** یتفیوء ظلالہ عن الیمین والشمائل ان قیل ما النکتۃ فی ایراد لفظ الیمین بصیغۃ الافراد ولفظ الشمائل بصیغۃ الجمع قلنا بعد التنبیہ علی ان المراد بالیمین طرف الجنوب و الشمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمہور فی کون الجہات یمینا وشمالا انما ھو بالنسبۃ الی التوجہ الی المشرق ولا ریب ان المتوجہ الی المشرق یکون الجنوب علی یمینہ و الشمال علی یسارہ انہ لا ریب فی ان الاظلال الواقعۃ فی الربع المسکون اکثرھا علی شمال الشواخص کما لا یخفی وجہہ ھذہ الاکثریۃ صارت باعثۃ لایراد لفظ الشمائل بالجمع والیمین بالافراد

وفی کلام امام عالم

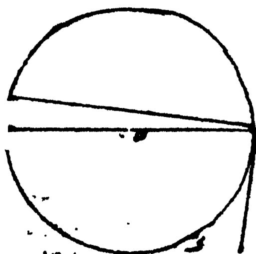
فی بعض الادعیۃ الصادقیۃ اللہم متعنی بسمعی وبصری واجعلھما الوارثین منی کان المراد ابق سمعی وبصری صحیحین سالمین الی ان اموت حتی یکونا لخرما یبقی

منى فيكونا بمنزلة الوارث منى ويمكن ان يكون الغرض منه اراده بقائهما وقوتهما عند الكبر وانحلال القوى النفسانية فيكونا وارثين من سائر القوى وباقيين بعدها او طلب اعمال السمع والبصر فيما خلقا لاجله حتى يحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت ويكونا كالوارث اذ الوارث من ينتقل اليه شئ فيتمتع به وقيل الانسان انما يبلغ فى الكمال والقرب من الله المتعال حدا يتصرف بسمعه وبصره فى هذا العالم بعد ما ارتحل منه وانخرط فى الملأ الاعلى كما اخبر ائمتنا عليهم السلام عن انفسهم بذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب ذلك الكمال وهذه الكلمة مروية عن النبى صلى الله عليه وآله ايضا حيث قال متعنى بسمعى وبصرى واجعلهما الوارث منى وفى رواية واجعله والضمير عائد الى كل واحد منهما او الى التمتع

اشكال هندسى

قد برهن اقليدس فى المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة و الخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام الزاوية الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطرها عمود على الخط المماس كما برهن عليه فى هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك يلزم منه ان ينضاف الى الزاوية التى هى اعظم الحواد زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التى كانت تمام الزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة مثلا زاوية ا ب د الحادثة من محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فيكون زاوية د ب ح الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب د من قائمة نظرا الى ان ا ب ح قائمة فاذا حرك قطر ب ح من جانب ه المركز مع ثبات نقطة ب التماس اقل حركة يتصور كان يصير ب ح م د مثلا

لزم ان يصير زاوية د ب ر اعظم من زاوية ا ب ح القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان زاوية



د ب ر لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية ا ب د

فاذا كانت زاوية ا ب ح قائمة يكون د ب ر اعظم من قائمة فيلزم

الطفرة وهو باطل وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدواني

في انموزجه وقال هو مما لم يصل البنا من احد من الفضلاء حله

ثم اجاب عنه بانه قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات لا كما

بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه

الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه يعني ان السطح الاصغر الذي هو معروض زاوية

د ب ح التي هي اعظم الحواد لا يصير اعظم من السطح الكبير الذي هو معروض زاوية ا ب ح

القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح د ب ح الاصغر من سطح ا ب ح مثل سطح د ب ر الاعظم

من ا ب ح الا بعد ان يصير مثل ا ب ح واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد في

هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسايط مثلا لا يوجد الصفرة في

الحركة الفستقية الى السواد او البياض وفي الطعوم المرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة

والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان

يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية

فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع

الحركات الكيفية ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو

السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي

في التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين وانما يتصف الهيئة العارضة للسطح المحاط بخطين

ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعيته بعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده العرضي دون

الطولي كما قررنا وجهه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره ان

سطح د ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروض للقائمة ومع ذلك لا يعرض

له الزاوية القائمة وهذا لا يحصل له او بعد صيرورة سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين
ايضا لا معنى لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية
اذا كانت من الكيفيات اى كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فنقول** الهيئة التى
يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة
التى بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة
لان الكيفية التى يعبر عنها بالقائمة ليست فى طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه
لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد
بدون ان يصل الى لون البن فى طريق حركته كالفستقية مثلا **قلنا** اما اولا فانا لو سلمنا ان
الزاوية من مقولة الكيف فاى باعث للحكم بان الهيئة التى يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين
الخط المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بان الهيئة التى يعبر عنها بالحادة او المنفرجة يوجد بينهما
واى دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دون دلالة محض التحكم واما ثانيا فعلى فرض
كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
بالصغر والعظم والتضيق والانفراج التى هى من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور مطلقا
اذ ننقل الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول ان معروض الحادة اصغر من معروض
القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان
يصير معروض الحادة ايضا معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار الذى فى البين كان يصير الذراع ذراعين
من دون ان يصير ذراعا ونصفا فيلزم الطفرة وبتقرير اخر نقول لا ريب فى ان سطح الزاوية
التى بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التى بين القطر والعمود المذكور ولا تتجزئ ولا
ريب ايضا فى انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو فرض
بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود باذنى حركة فى داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
بين العمود المفروض اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التى

بين هذا العمود الواقع فى داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التى بين المحيط وهذا القطر لكونه جزئه ايضا بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذى هو سطح الزاوية التى بين المحيط والقطر المتحرك الغير كلا لما هو سطح الزاوية التى بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان يصير ما هو اعظم منه وجزء لهذا الكل اعنى السطح الزاوية التى بين العمود والقطر اعنى الزاوية القائمة فيلزم الطفرة **فان قيل** ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح بشرط عدم تعيين احد بعديه اعنى جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعيين بعديه لانهما انما المسامحة وهى انما يكون بعد تعيين البعدين **قلنا** تعيين احد بعديه يكفى فيما نحن فيه ويمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التى بين المحيط والقطر باعتبار بعده المعين المتحدد بالضلعين اعنى بعده العرضى اضيق من معروض الزاوية التى بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا من دون ان يصير مثله فى البين **فان قيل** عدم تعيين احد بعدى السطح الذى هو معروض الزاوية يوجب عدم تعين بعده الاخر ايضا وبيانه ان سطح الزاوية لما لم يكن له تعين فى جهة الطول بل كلما تحقق سطح ما فى هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه فى هذه الجهة فلا يمكن ان يتوعرض الزاوية الغلانية اعنى انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا لان ذراعين من الانفراج يمكن ان يتعين تحته او فوقه قدر انقص او ازيد منه لان سطحا الخ يمكن ان يتحقق تحته او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الانفراج فى الزاوية فى جميع المواضع بقدر واحد لامكن ان يتوعرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معينا وليس فليس **قلنا** هذا تشكيك فى مقابلة الضرورة فانا نعلم بديهة ان للسطح الذى هو معروض الزاوية نوع تعين باعتبار وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولى فاذا امكن المقايسة بين الزاويتين بهذا

الاعتبار

الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفراج بين ضلعي احدهما اوسع من الانفراج بين ضلعي الاخرى
يحكم بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا على انه لو
لم يمكن المقايسة باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انا نعلم
بالضرورة وبتصريح الكل ان المنفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم
ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والتي يحصل بين المحيط والقطر
بعد فرض حركة اوسع من التي بينهما قبلها والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان
المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقايسة بين سطحيهما على
الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك وما ذكروه من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى ليس
معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احديهما على احدهما من الاخرى فاما ان ينطبق
الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارجا من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول
هما متساويتان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان (هذا)
انما يصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين و
الاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما والاخر منحنيا كما فيما نحن فيه فلا
يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وينحصر في الاخريين فيكون
احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق وبتقرير اخر نقول معنى المقايسة بينهما
انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فح اما مساحتا المثلثين اللذين يحصلان
فيهما او مقدارا الخطين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول
الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا
لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمتي الخطين وغير خفي ان ارجاع المقايسة بين
الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة بين المثلثين او بين
ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة ايضا انما يصح اذا صحت المقايسة بين الزاويتين
باعتبار البعد العرضي اذ ما لم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احدهما على ضلعي الاخرى

واذا

واذا صحت المقايسة باعتبار البعد العرضي بصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد ظهر مما ذكر ان الضرورة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها فصار الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثلا وهذا هو الطفرة **فان قيل** ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فضرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان يصير مثل الكل مما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالا وان جعلت بمعنى السطح فان اخذته سطحا فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان اخذته معينا فلا يصير مقدار معين فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر واقصر من اخر وجزء منه اعظم واطول كلا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلا **قلنا** جميع ذلك تشكيك في مقابل الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذ من المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزئية ويلزم المحذور المذكور على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر شبرا مثلا ووصلنا بينه وبين المركز لحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا فلا بد ان ينتهي بالاخرة الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحا او خطا وح يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقدار الداخل مساويا للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة وهو على ما ذكر محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من خط المماس والمحيط بعد التعين وهو ايضا محال لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التعين وقد برهن انه لا زاوية

بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية **فان قيل** كون مساوى القائمة قائمة على الاطلاق
غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التى بقدر القائمة بعد ما كان ضلعها
مساويين لضلعى القائمة قائمة ونحن نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين
المستقيم والمنحنى لما تقرر عندهم من ان المستقيم والمنحنى لا يمكن بينهما التساوى لان التساوى
فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء عن المنحنى وبعد
زوالهما لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة سلمنا
امكان المساواة على ما قيل بناء على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عند ما يصير السطح الذى
بين المحيط والخط مساويا للسطح الذى بين الخط المماس والقطر يكون الضلعان من
الزاويتين متساويين اولعلهما يكونان متفاوتين **قلنا** هذا انه تشكيك فى مقابلة
الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه وجعلوها
من المسلمات التى لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوى
الضلعين عند تساوى السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكره لمنع اطلاق
كون مثل القائمة قائمة يجرى فى الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على
الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التى تكون بين المستقيمين اذا كانت مثل
الحادة او المنفرجة التى كانت ايضا بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احد جانبيها
مستقيمين والاخرى بين مستقيم ومنحنى فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكروهذا
خلاف ما صرحوا به واتفقوا عليه على انه لا شك فى ان الزاوية القائمة التى بين القطر والخط المماس
المحيط مركبة من زاويتين احديهما الزاوية التى بين الخط المماس والمحيط التى هى اصغر من الحواد
المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التى بين المحيط والقطر التى هى اعظمها على ما برهن عليه فى الاصول
ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى بان نفرض عنده محيط دائرة متساوية
للدائرة التى هذا القطر قطرها بحيث يكون القطر مماسا له من الخارج عمودا على قطرها وعند انضمام
هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطى الدائرتين لان هذه الزاوية التى

بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد وهي الزاوية التي فرضناها
اخرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة وعلى هذا يظهر الفساد
من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن ان يكون في طريق
حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية
التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية
بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي
بسيطة لا تركيب فيها من الهيئتين انكار للضرورة اذ البديهة شاهدة بانه يمكن تقسيم سطحها بحيث
يتحقق هاتان الزاويتان ويحصل تانك الهيئتان ولا ريب في انه اذا تحققت هاتان الزاويتان و
الهيئتان تحققت القائمة ومنع ذلك والقول بانه حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الوضع
الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر يحصل القائمة واما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا
الموضع ليس بين المحيطين مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكر ان محصل ما وجه به كلام المحقق ان الزاوية
القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد
عرفت ان هذا مجرد دعوى المخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكر لبيان هذا
الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يتحقق شيء منهما بين المستقيم والمنحني وفساده
اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجها اخر تدفع هذا التوجيه هذا كله مع ان هذا التوجيه
لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما معروضا للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضا
لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضيه وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب
المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لاطناب بعض الاعلام الكلام في تصحيح جواب المحقق
ببعض الوجوه المذكورة وزعمه ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم
تحقيق مرامه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق ورده بان الكيفية
المختصة بالكميات يتصف بالمساواة والمفاوتة حسب اتصاف الكميات التي هي محالها نعم لا يكون
ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم او صغر او نهايتها يستلزم اختلاف كميات هي معروضاتها او صغرها وانهما

و بالعكس

وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبا اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح الناقص عن الآخر
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساوات كما استبقته فكذلك الكيفية المختصة به الموصوفة
بالمساواة والمقاومة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى
مساواتها والكمية والكيفية المتكممة بالعرض وسبيلهما في ذلك واحد ثم الليس السطح المتوسط
بين السطحين المعروضين لشيء من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ
السطح في الدائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن احاطة الخطين الغير المفارقين اياه ولا يكاد
يتوهم ذو غريزة العقل اصلا فلا يعرى عنها البتة فيلزم ان يعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعا
وهو ممتنع هناك فالذهاب الى الكيفية لا يجدي اصلا على ان الرياضيين جعلوا الزاوية من
مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة
في مسلك الانتقال من البياض الى السواد فاذا لذلك الانتقال مسالك شتى وفي كل منهما
متوسطات وفي السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسط
بين الحادة والمنفرجة وما ذكره من الايرادات قد تقدم في تضاعيف كلامنا ولا ريب في وروده وما
قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح
القائمة يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه
بحيث لا يحتاج الى بيان ثم بعد ابطاله لكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور اعني لزوم
الطفرة بما محصله بعد التهذيب والتوضيح ان الطفرة انما هي ترك حد من حدود ما فيه الحركة ونيل
حد آخر منها بالحركة التدريجية من دون بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ايضا تدريجا
من غير ان ينضم اليه اولا ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدارا
ونال مقدارا آخر عظيما لا على سبيل التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك عن بعد البلوغ الى ما هو
اقل منه فانه انما رجع الى انعدام فرد من المقدار وحدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتداء وهو
لا يوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ما هو اصغر منه وبالجملة يجوز ان يكون لشيء مقدار ما
مثلا كذراع ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيه بدله مثلا ذراعان دفعة وايضا يجوز ان يكون

له مقدار كذراع ايضاً فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل ان تعرض من آنات الحركة
تعرض له فرد من المقدار من الذراعين فصاعداً ولا يعرض له اصلاً الافراد التي بين الذراع الى
الذراعين كما فيما نحن فيه اذ الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرعت في الحركة و
انعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض له مقدار من مقادير المنفرجة ولا
يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلاً نعم اذا كان الشيء متحركاً في الكم فلا يجوز ان
يتحرك مثلاً من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير
التي تعرض بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة
يكون له في آن ولا يخفى ان هذا الجواب ايضاً في غاية الفساد **اما اولاً** فلان الظاهر من طريقة
الحكماء انه لا يمكن ان ينعدم فرد صغير من المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان مذهبهم ان
حدوث المقادير والكيفيات والاوضاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة
حذراً من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد
المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص ومع تجردها عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها
وضع خاص يكون معداً للوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحاً
بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معداً ومرجحاً للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم
مقدار صغير كالذراع مثلاً عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراعين فما فوقه
فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص فعدم منه ذلك الاين
الخاص وحصل له دفعة اين آخر في مكان آخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة
التي بينهما اصلاً او كان في بلدة معينة مثلاً فصار متحركاً وحصل له بمجرد الحركة الاين الذي في
اجزاء بلدة اخرى ولا يحصل له اين فيما بين البلدتين اصلاً **واما ثانياً** فلان لو جوز ذلك
المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة ايضاً والفرق تحكم وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم
مقدار ذراع مثلاً وانعدم عنه بسبب شروعه في الحركة وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض
له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين فنقول

الجسم

الجسم اذا فرض انه بلغ فى اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذى فرضنا انه كان له مقدار ذراع واذا جاز ان يكون ذلك بعد وقوعه فى الحركة انعدم عنه ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التى فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايضا بعد تجاوزه عن هذا الحد وشروعه فى العدد الباقى من الحركة يعرض له الافراد التى فوق الذراعين لا الافراد التى بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهر انه لا مدخل فى جواز ذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السكون او يكون الفرد الحاصل الذى ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبديهة **واما ثالثا** فلانا سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث المقدار العظيم دفعة او فى نفس الزمان على النحو الذى شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالين وبين الحركة لكن نقول هذا المقدار العظيم لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذى فى البين اولا فان لم يكن مشتملا فهو ايضا يصير الطفرة فى الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه وصار اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذى فى البين ايضا مثلا اذا كان ذراع وحدث دفعة مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلا ولا فرق بين الدفعة والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذى فى الوسط سابقا وفى صورة الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضرورى فى الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن مشتملا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان مشتملا فاين هذه القائمة الكائنة فى الوسط فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا فى ايراده على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن احاطة الخطين وقد ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المحيط والقطر يزول بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او بعد تحركه يحصل على التدريج فى الزمان لا دفعة فى ان افراد المنفرجة من دون ان يحصل قائمة ايضا وانت تعلم ان الثانى لا ينفك عن الاول ايضا اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة

يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة فهذا الجواب يشبه مخالف لقواعد الحكماء و يوجب الطفرة ايضا
وهو ظاهر فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتاخرين هو في
الضعف و الفساد مثلهما وهو ان الطفرة في الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام
الاول الطفرة في الحركة الاينية و الثاني الطفرة في الحركة الكمية و الثالث في الحركة الوضعية
و الرابع في الحركة الكيفية و ظاهر ان الطفرة في الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية
هنا غير متصورة اصلا فالمغالط المدعي للزوم الطفرة ان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الاينية
فجوابه انه لا ريب في انه لم يتحقق طفرة اينية في حركات نقاط القطر اذ كل نقطة لم يتحرك حركة
اينية لان الزاوية ليست من النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية في جميع الخط اعني القطر
لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر و المحيط لا يوجد في طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل يحدث الزاوية م
في طريق قوس حدبتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدبة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها
في طريق الحركة القطر المستقيم كما ان الصفرة لا تقع في طريق الحركة من الفستقية الى السواد وان
اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكمم متحرك في الكم اذ الزاوية نفس
الكم فتزايدها تزايد في نفس الكم لا تزايد المتكمم في الكم وحركته فيه ثم لو سلم وجود متحرك
متكمم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك
يتبدل في كل ان فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض ذلك بحركة النمو و الذبول لان بعضهم
لم يدخل اصل النمو و الذبول في الحركة لاشتراط بقاء الشخص و الذات في الحركة وهنا لم يبق
شخص و ذات فلا يتحقق حركة و ايضا عند الاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكمية في التخلخل و
التكاثف و النمو و الذبول و تبدل الزاوية لا يدخل في شيء منها و بالجملة انما يكون الطفرة
في الحركة اذا وجد متحرك واحد شخصي يتصف في كل ان بفرد من افراد مقولة الكم وهنا فقد توجد
متحركات غير متناهية يوجد في كل آن فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة في الحركة الكمية وان اراد
انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل
يحدث في كل ان من حركة القطر سطح غير موجود سابقا و لاحقا فلا يوجد هنا حركة كيفية و لا

يلزم

يلزم طفرة فيهما ووجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان الاين الذي يكون الزاوية بينه وبين قوس
المحيط بعد القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة
وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل بدون الجزء محال
فيجب ان يمر القطر عليها لا محالة وان تمسك بان القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة
الكيف فيرجع الى الجواب المحقق ولا يكون شيئا عليحدة فيرد عليه ما اورد عليه وايضا ما ذكره من انه
لا يوجد شخص معين في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بعد
نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطعة وبمنزلة القطر للدائرة احد جانبيه
ثابت والاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجري الشبهة فيه واذا ظهر
ضعف هذه الاجوبة الثلثة وفسادها فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال ان مرادهم
مما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين
ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحس بها الا من كل حادة
مستقيمة الخطين في الواقع وان لم يحس بها فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا
غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن
محسوسة في الخارج وعلى هذا فزاوية م ب ح التي هي اعظم الحواد بعد تحرك قطر ب ح من جانب
المركز فيصير مثل القائمة اولا ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال
بين خطي م ح ب د المستقيمين محسوسا خارجيا او بعد هذه الصيرورة يتحقق في الخارج زاوية
حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد
بانضمامها اعظم من القائمة فوصولها الى القائمة بعد تحرك القطر قد لا يتحقق الانفصال في التوهم
ويتحقق زاوية واضحة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها او
انه لم يتحقق الانفصال في الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة من خطين مستقيمين والحاصل
ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل
الكل بالقوة في اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حد يمكن التميز بالفعل فيما

نحن فیه اذا تبدل السطوح بالحرکة حتی انتهت الحرکة الی شکل یحدث فیه زاویة مستقیمة الخطین زاویة مساویة للتولوسیة فقبل ذلک حصلت بالقوة زاویة اصغر من ذلک مساویة للزاویة الحادثة من الحاطة الدائرة والخط المماس فیمکن ان یفصل من الزاویة الحادثة المستقیمة الخطین زاویة مساویة للزاویة المذکورة فاذا انضاف الی الزاویة الحادثة من مقعر الدائرة وقطرها حصلت زاویة قائمة وبهذا الجواب یندفع شبهة اخری فی هذا المقام وهی ان الخط العمود الخارج من الدائرة یقع بادنی حرکة فی داخل الدائرة ولا ریب فی ان هذا الخط المماس کل نقطة فرضت فیه سوی نقطة التماس یکون بینه وبین المحیط فاصلة ذات مقدار ضرورة اذ لا یمکن ان یقع التماس بینه وبین المحیط بازید من نقطة فیکون کل نقطة غیر نقطة التماس منفصلا عن المحیط والفصل لا یمکن ان یکون بقدر الجزء الذی لا یتجزی لاستحالته فیکون ذا مقدار بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا یکون الا فی زمان ففی اثناء ذلک الزمان لا بد ان یکون الخط المذکور عند حرکته الی جانب المحیط مع اثبات نقطة تماسه فی اثناء تلک المسافة التی هی خارج الدائرة فیلزم ان یتحقق خط بین الخط المماس ومحیط الدائرة وهو خلاف ما حکم به البرهان فیلزم الطفرة والقول بان الخط المذکور یطفر المسافة المذکورة من دون ان یقطعها حتی یکون فی اثناء زمان قطعها فی اثناء المسافة فیلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضی البرهان من کون الزاویة المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء علی الجواب الذی ذکرناه ان مرادهم مما ذکروه واثبتوه من ان هذه الزاویة احد الحواد کما انها احد من کل حادة مستقیمة الخطین حاصلة بالفعل بحیث یحس بها وما ذکر فی الشبهة من امکان تحقق خط بین الخط المماس ومحیط الدائرة انما هو بالقوة لا بالفعل فلا یکون منافیا ومناقضا لما ذکروه وبینوه ومن غفل عن هذا الجواب واجاب باحد من الوجوه الثلثة المزیفة قد تکلف فی دفع هذه الشبهة بتکلفات وتمحلات لا یقبلها الذهن المستقیم

معمّا باسم غیاث تصحیف قطر دائرة کردد قرین او هم چون ثور بابا مصحف جوزا کند قران

مراد از دائرة درینجا لفظ دائره است که دو بیت و بیت ده باشد و چون نسبت قطر بدایره مصطلح دو میان قوم نسبت ثلثی است یعنی قطر ثلث دائره است و از این جهت چون دایره را بسیصد و شصت قسمت کرده اند و هر قسمی را جزو و درجه نام نهاده اند لهذا قطر انرا صد و بیست جزو گرفته پس هر گاه این نسبت

معمّا

در میان قطر و دایره ملفوظه اخذ شود چون لفظ دایره دویست و ده است ثلث آن هفتاد باشد
که عین مهمله باشد و مصحف آن غین معجمه است و مراد از اوج عدد آنست که ده باشد که یا است و
مراد از نور دو رقم آنست که الف باشد و مراد از جوزا رقم آنست که ب است و مصحف آن ثاء مثلثه است
پس چون لفظ عین با آ و الف و ثاء مثلثه جمع شود غبات میشود **في بعض الاخبار**

حديث

ليس الذكر من مراسم اللسان ولا من مراسم القلب بل هو اول في الذكر و ثان في الذاكر الظاهر
ان المراد من هذا الحديث ان الذكر التام الحقيقي ليس من وظايف اللسان فقط ولا من وظايف القلب
كذلك بل لا بد ان يدخل اولاً في الذكر بضم الذال اي القلب و الخواطر ثم في الذاكر اعني اللسان
والمحصل ان الذكر اللساني فقط من دون تذكر القلب و كذا القلبي فقط من غير تحريك اللسان ليس
ذكرا كاملا يترتب عليه الفائدة المطلوبة من الذكر بل الذكر الحقيقي الذي يترتب عليه الفوائد الباطنة
والظاهرة هو ان يكون بالقلب و اللسان معا **روي عن علي عليه السلام** انه قال انا اصغر

حديث

من ربي بسنتين الظاهر انه عليه السلام اراد من سنتين مرتبتين و المراد من الرب اما ربه الحقيقي وهو الله
سبحانه او ربه المجازي اعني مربيه وهو النبي صلى الله عليه وآله فالمراد على الاول ان جميع مراتب
كمالات الوجود المطلق حاصلة لي سوى مرتبتين هما مرتبة الالوهية و وجوب الوجود و مرتبة
النبوة فانا منحط عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتين هما مرتبة كمال النبوة و مرتبة كمال الالوهية فلو
فرض تحققهما في مع استحالته لوصلت الى مرتبة الله سبحانه وعلى الثاني اني ادنى من النبي صلى الله
عليه وآله بمرتبتين هما مرتبة النبوة و مرتبة التربية والتعليم والحاصل انه ع اثبت لنفسه المقدسة
مرتبة الولاية المطلقة التي هي جامعة لجميع مراتب الكمالات سوى مرتبة النبوة و مرتبة الالوهية
و وجوب الوجود ولا ريب انه ع كان جامعا لكل مرتبة وجودية و كمالية سوى هاتين المرتبتين

من دعاء عرفة بيان الفقرة على الجريرة

في دعاء عرفة من الصحيفة الكاملة تَغَمَّدني فيما اطّلعتَ عليه مني بما تتغمّد به القادر
على البطش لولا حلمه والآخذ بالجريرة لولا اناته **اعلم** ان كلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود
الشرط فان دخلت على شرط محقق الوقوع افاد انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط و لو دخلت على
شرط مشكوك فيه لا قطع بوجوده افادت انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير

عدمه

عدمه فقولنا زيد يقدر على الضرب لولا حلمه لو كان حلمه مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدر على الضرب لو لم يكن حليما ومفهومه انه لا يقدر على الضرب لو كان حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب واذ علمت ذلك نقول قوله عم لولا حلمه ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى تعمدنى بعفو يتعمد به من يقدر على البطش لو لم يكن حليما ولا يقدر على البطش لو كان حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن البطش بحيث كانه لا يقدر عليه فانت لكونك حليما فليكن تعمدك تعمد من لم يقدر على البطش فمراده عم طلب العفو المطلق وهذا لا يدل على عدم قدرته على البطش لكونه حليما لان المراد ان عملك ينبغى ان يكون مثل عمل من لا يقدر على البطش مع الحلم لا انك ايضا مع الحلم لا تقدر على البطش وبما ذكر ان الشرط هنا من قبيل الثانى اعنى غير محقق الوقوع وان كان متعلقا بقوله يتعمد به كان المعنى تعمدنى بالعفو الذى يتعمد به القادر على البطش لو لم يكن حليما بان لا يكون باعثه على العفو حلمه بل وفور لطفه بالمعفو عنه او عدم اعتنائه به لشدة حقارته وهوانه وعدم اهليته للالتفات اليه بالتعذيب وحاصله ان عفوك عنى ينبغى ان يكون مثل عفو من يقدر على البطش ولا يكون حليما ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به لا مثل عفو من يعفو بحلمه لان ذنوبى تجاوزت عن حد الحلم الا ان رحمتك اوسع من ان تريد الانتقام منى فيمنعك عنه حلمك او انا اذل واحقر من ان تشتفى بالانتقام فيمنعك عنه حلمك

اشكال حكمى وهو ان الحكماء متفقون على امتناع الخلاء لذاته ومع ذلك صرحوا بان الفلك الحاوى يكون مع جوهر عقلى هو علة للفلك المحوى متقدم عليه ولا ريب فى ان ما مع المتقدم متقدم فيلزم من تقدم الحاوى عليه وجود الخلاء والجواب ان ما مع المتقدم بالزمان متقدم واما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم اى تقدم العقل على الفلك المحوى الا بالعلية والذات فالافلاك بل الاجسام كلها بما هى اجسام متكافئة الوجود بلا تقدم وتاخر بينها بالذات فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدم الذاتى ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر فى مرتبة واحدة اى يصدر عن كل عقل فلك معتبر على النحو المشهور بين القوم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل سابق تقدم ذاتى على العقل

المتأخر عنه وللجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتأخر
بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن
عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدورهما في مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدم بالذات على صدور
الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي واحد وتقدمات ذاتية
كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل الثاني في ان
ملاك التقدم هو الذات وفي انحصار التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون فرق فيهما
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج والزمان **في الكافي** باسناده عن مولانا الصادق ع — حديث
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام والشغار ان
يزوج الرجل ابنته او اخته ويتزوج هو ابنة المتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج
هذا هذا هذا هذا **اعلم** ان الجلب والجنب محركتين يكونان في شيئين احدهما في
الزكوة وهو ان لا يأتي المصدق القوم في مياههم لاخذ الصدقات بل يأمرهم بجلب نعمهم اليه او
بجنبها اي احضارها والثاني في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فيزجره ويجلب عليه ويصيح
حثا له على الجري يقال اجلب عليه اذا صاح به واستحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق
عليه فاذا فتر المركوب تحول الى المجنوب يقال جنبت الدابة اذا قدتها الى جنبك وقيل الجنب في
الزكوة هو ان يجنب رب المال بماله اي يبعده عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد في
اتباعه وطلبه **معما باسم يونس** ازاني فالق الاصباح شمسا بر انس البرايا حين لا — معما
مراد بشمس يوح است كه مرادف انست ولفظ باذر بر بمعنى مع است يعني يوح كه با او انس باشد
در چنينكه جاء يوح والف انس لا شود يعني معدوم شود وچون جا از يوح انس زايل شود يونس
ميشود **روى الشيخ** ره في يب باسناده عن ابن محبوب وهو باسناده عن عمر بن يزيد — حديث
قال قال ابو عبد الله ع اذا خفق الشمرة في التكاءة فقد يجزيك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع
فادعى اطراف اصابعه من كفه اليمنى فوضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك **بيان**
المراد من التكاءة هي الضجعة على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر ذاكرا الله

وهي عندنا من السنن الوكيدة لقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم وانما
يستحبون النوم بين صلوة الليل والفجر ولما كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام
الى انك اذا كنت في تقية وخفت ان تشتهر بالتشيع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع
اطراف اصابعك من كفك اليمنى على الارض هكذا والمستتر في قول الراوي واومى يعود الى ابي عبد الله
والمراد بابي جعفر ابن محبوب يعني انه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب
ويحتمل كونه من كلام الحسين بن عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التهذيب وبين ابن محبوب
بيان آية
كاحمد بن يحيى العطار او غيره قال الله سبحانه في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم
كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم
ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه ان فائدة هذا الواو تاكيد
لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر فان هذه الواو تدخل
على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الجملة الواقعة حالا عن المعرفة نحو جائني رجل
ومعه اخر وجائني زيد ومعه غلام هذه الواو يؤذن بان قول الذين قالوا سبعة وثامنهم
كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب ولذا قدم قوله رجماً بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر
بعدها رجماً بالغيب اي رمياً بالخبر الخفي واتياناً به نحو ويقذفون بالغيب اي يأتون به او وضع
الرجم موضع الظن وبالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبه
ايضاً
اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس قال الله سبحانه في سورة آل عمران
لقد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي
العين الفئتان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله ومشركوا مكة يوم بدر وقوله تعالى يرونهم
اي يرى المشركون المسلمين مثلي المشركين او مثلي المسلمين فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى
في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى تفيد ان الله
سبحانه اري المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع والثانية تدل على انه تعالى
اراهم اقل مما كانوا عليه في الواقع قلنا انهم قللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما التحم

شعر عربي

الفتال كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالتين مختلفتين شعر عربي

مالي ارى جلبا سوقا ولست ارى سوقا ومالي ارى سوقا ولاجلب

هذا الشعر مما عد حله من المشكلات والظاهر ان الجلب في الموضعين بالجيم لا بالخاء بمعنى المجلوب وسوقا الاول بفتح السين مصدر فعل محذوف وسوقا الثاني والثالث بضم السين بمعنى المعروف اي الرواج والمعنى مالي ارى المجلوب يساق سوقا ولا ارى رواجا له ومالي ارى الرواج ولا يوجد مجلوب والغرض انه قد يرى العلم من العلماء ولا يرى طالبه بل يكون كاسدا وقد يوجد طالب العلم ولا يوجد علم مجلوب اي لا يوجد العلماء شمس الدين سهرزوري در تاريخ الحكما وغير او نيز نقل كرده اند كه در زمان افلاطون وبائي پيدا شد ومردم راهلاكي بود بشكل مكعب وحي رسيد بيكي از انبياء آن عصر كه تضعيف آن مذبح كنند تا وبا رفع شود ايشان در پهلوي آن مذبح مثل آن بساختند وبا زياده شد صورت يان بني عرض كردند وحي امد كه ايشان مثل ان مذبح در پهلوي مذبح ساخته اند واين نه تضعيف مكعب است پس استعانت از افلاطون كردند گفت چون شما از تعرف هندسه بود حق تعالى شما را باينصورت تنبيه نمود و گفته هرگاه استخراج در ميان خطين بر نسبت واحده توانند كرد مقصود حاصل شود و مخفي نماند كه تضعيف مكعب آن نيست كه مثل انرا بر طول يا بر عرض يا بر عمق آن علاوه كنند زيرا كه در اينصورت بعد از ضم مكعب نخواهد بود بلكه تضعيف آن عبارتست از انكه مثل انرا بر سبيل توزيع ومساواة علاوه كنند باينكه هر يك از ابعاد مكعب ثاني تقدار مثل انرا بر سبيل توزيع ومساواة بطريق انطباق بيفزايند بحيثيتي كه بعد از انضمام مجموع مثل بر مكعب باقي باشد واينمعني متحقق نميشود مگر اينكه بتحصيل خطي بشود كه هرگاه مكعب ثاني بران بنا شود آن مكعب ضعف مكعب اول باشد واين خط عبارتست از خط اول از دو خطي كه استخراج شده باشد ميان دو خط بر نسبت واحده يعني نسبت اول بثاني مثل نسبت ثاني بثالث وثالث برابع باشد كه اين دو خط در نسبت در وسط دو خط اول ورابع باشد مثلا هرگاه خط اول را دو ذرع فرض كنيم وخط دوم را چهار ذرع وخط سيم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده

حكايت مسئله تضعيف مذبح

ذرع شکلی بخواهد بود که نسبت خط اول یعنی ح بخط دوم یعنی ع چون نسبت دوم یعنی ع بسیم است یعنی ب دوم
چون نسبت سیم است یعنی ت بچهارم یعنی ء آنکه هر یک از نسبتها نسبت ضعفی است و ع و آ
بر نسبت واحده اند در میان ح و ع آ و در نسبت در وسط ح و ع آ اند زیراکه معنی بر یک نسبت
بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خط
دیگر آنستکه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم و سیم بچهارم باشد همچنانکه معنی بودن
یک خط در میان دو خط بر یک نسبت و معنی وسط در نسبت بودن یکخط در میان دو خط
آنستکه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم باشد و بالجمله هرگاه دو خط بوصف مذکور
استخراج شود و چهار خط حاصل شود که نسبت اول بدوم و چون نسبت دوم بسیم و چون
سیم بچهارم باشد خط بقدر طول مذبح موجود باشد و خط چهارم ضعف آن باشد مکعبی
که بر خط دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف مذبح موجود
خواهد بود که بعرض مکعب موضوع بر خط اول استزیراکه همچنانکه مذکور شد چون نسبت
اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث و نسبت ثالث برابع است باید بنا بر صدر مقاله خامسه
اصول نسبت اول برابع چون نسبت اول بدوم باشد مثلثة بالتکریر یعنی هرگاه نسبت اول بدوم
سه مرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت اول بچهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور
هرگاه نسبت ح به ع که ضعف است سه مرتبه مکرر شود و بگوئیم نصف نصف نصف نسبت ثمن
حاصل میشود که نسبت ح بر ء آ است و نظر بشکل لو از مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی
بمکعب دیگر نسبت ضلعی است از احدهما بنظیر آن ضلع از دیگری مثلثة بالتکریر و نسبت
خط اول بثانی مثلثة بالتکریر همان نسبت اول است برابع و نظر بمذکور و باید همین نسبت
متحقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که بر خط اول
عمل شده یعنی مذبح بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارت
از نسبت دو خط اول مثلثة بالتکریر پس چونکه مفروض آنستکه خط رابع ضعف خط اول است
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد

که توقف حط بر خط وسط بجهت انستکه چون نسبت خط اول با این خط وسط که خط دوم است مثلثه
بالتکریر مساوی نسبت با نسبت خط اول و چهارم که مساوی نسبت با نسبت مکعب خط اول با مکعب
خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع
بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد
همچنانکه مفروض است باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط
باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هرگاه آن نسبت را
مثلثه بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هرگاه نسبت اول را بدوم مثلثه بالتکریر
بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت دوم با اول را مثلثه بالتکریر بگیریم ضعف شود
یا مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که از
ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول دو ذرع و دوم ۴ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل
ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد آن مثال
بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو خط در میان دو خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول
بدوم مثلثه بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود و مثال آن در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد
با متعذر است یا منجر بکسور کسور چند میشود که استخراج آن در نهایت صعوبت است و چون این
مقدمات معلوم شد میگوئیم که از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد برهان
هندسی طرق متعدده است از انجمله طریقیستکه بعض افاضل ایراد نموده و بیان آن بر سبیل
توضیح اینکه خط اَبَ را طول مدیح فرض میکنیم و خط اَجَ را ضعف آن فرض میکنیم بنحویکه
زاویه بَاَجَ قائمه باشد پس تتمیم سطح بَاَجَدَ را میکنیم بنحویکه متوازی الاضلاع باشد
بشکل از مقاله اول اصول و قطر اَدَ را وصل میکنیم و آنرا بر نقطه طَ تنصیف میکنیم و لنحوه
میکنیم دو خط دَجَ دَبَ را باستقامت الی غیر النهایة پس کناره مسطره بر نقطه طَ نهیم و آنرا
تحریک کنیم بجانب خطین مخرجین بنحویکه ملاقات کند خط دَبَ را
بر نقطه حَ و خطین رطَ طَه مساوی شوند و حاصل شود در طرف دَحَ زیادتی حَرَ و در طرف

[illegible]

ذب زیادتی ت ه و هرچند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بنا چنین میکنند و برهان
هندسی نیز میتوان تا یثنود پس میکوئیم اب ت ه رح ح آ چهار خط متوالی اند بر نسبت
واحد یعنی نسبت آت به ت ه چون نسبت ت ه است به رح وچون نسبت رح به ح آ
و دو خط ب ه رح دو خطی است که در میان خطین آب آح بر نسبت واحد اخراج نموده ایم
و برهان بر این انکه قطر بح را وصل میکنیم و لا محاله بنقطه ط کذرد زیرا اگر بنقطه ط نکذرد
یا ما بین ط و آ یا ما بین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع از نقطه ک خواهد بود و
بهر حال لازم میاید بسبب انکه زاویه آ قائمه است و جمیع خطوط سطح ا ب د ح متوازیند لهذا
بشکل لط از مقاله اصول که هرکاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زاویه داخله حادثه از
وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایاء این سطح قائمه خواهند بود
پس بشکل عروس در مثلث ا د ح مربع قطر ب ح مساوی دو مربع ت د ح د خواهد بود و
چونکه خط ح د مشترک است و خط آح مساوی خط ت د است بشکل لد از مقاله اول لهذا
دو قطر ا د ت ح متساوی خواهند بود پس هرکاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند بر نقطه
ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در ما بین ط و د است و میکوئیم در دو مثلث ذ ک ت
آ ک ح دو ضلع ت د آح متساویند و زاویه ذ ت ک مساوی زاویه آح ک و زاویه ح آ ک مساوی
زاویه ک ذ ت است بشکل لط از مقاله آ که هرکاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زوایه
متبادله متساویند پس لازم میاید بشکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع ذ ک مساوی
ضلع آ ک باشد و این خلف است زیرا که لازم میاید که ذ ک که جزء ذ ط است مساوی آ ک باشد
که آ ط است با زیادتی و محال انکه بفرض ذ ط و آ ط متساوی بودند و همچنین در صورتیکه نقطه
ک ما بین ط و آ واقع شود پس لا محاله دو قطر ت ذ آح بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد پس از
نقطه ط عمود ط ح بر خط ح د اخراج میکنیم و لا محاله انرا تنصیف میکند بر ذ ح ح د زیراکه
در دو مثلث ط ح ح ط ذ ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ح مساوی دو مربع ط ح ح و همچنین
مربع ط د مساوی دو مربع ط ح ح د خواهد بود و مربع ط ح مشترک است و ط ح مساوی ط د است

و مساوی ... خواهد بود و همچنین در مثلث ... مربع ...

بجهت

بجهت اینکه سه ضلع مثلث ت ده مساوی سه ضلع مثلث اده است پس لا محاله زاویهٔ اده مساوی
زاویه ت ده خواهد بود پس ده عمود است و این دو زاویه که ط د ط ح باشد مساوی خواهند بود
پس هرگاه ط ا د ط ح متساوی باشند باقی میماند مربع ح ه مثل مربع ح د پس خواهد ح د
مضعف بر ح پس میکوئیم که سطح د ز که خط است با زیاده دو ز ح که زیاده است با مربع ح ح
که نصف خط است مثل مربع ح ز است که نصف است با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول
پس مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ز در ز ح با مربع ح ه و یکمرتبه
بر روی مربع ح ز متساوی بین میکذاریم پس سطح د ز در ز ح با مربعین ح ح ح ط یعنی با
مربع ح ط بشکل عروس مثل مربعین ح ز ح ط یعنی مربع ز ط است بشکل مذکور پس
عمود ط ح را بر خط د ب اخراج میکنیم و لا محاله از تنصیف خواهد کرد ببیان مذکور
و میکوئیم سطح د ه که خط است با زیاده در ه ت که زیاده است با مربع ح ت که نصف
خط است مثل مربع ح ه است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس
مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ه در
ه ت با مربع ح ت و یکمرتبه بر روی ح ه متساوی بین میکذاریم
پس سطح د ه در ه ت با مربعین ح ز ح ط یعنی با مربع
ت ط بشکل عروس یعنی ح ط نظر بفرض
تساوی مثل مربعین ح ه ح ط
یعنی ط ه است بشکل مذکور
یعنی ز ط نظر
بفرض

تساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح د ز در ز ح مثل سطح د ه در ه ب است و با بدال
نسبت ط بت به ه ب از خامسه اصول بعلاوه ه ب از سادسه نسبت د ز به د ه مثل نسبت

ه ت به زح است و نسبة د ز به ده مثل نسبة اب به ت ه است بشکل ع از مقاله ه
پس نسبة ا ت به ت ه مثل نسبت ت ه به زح است و مثل نسبت زح به ح ا به ع و ا ه
مذکور و هو المطلوب و بعد از این همچنانکه در ابتدا اشاره بآن شد میگوئیم که بصدد
مقاله خامسه نسبت ا ت که خط اول است به ح ا که رابع است چون نسبت ا ت اول است به
ت ه ثانی مثلثة بالتکریر و بیرکو ١٢ ا اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ا ت بمکعب موضوع
بر خط ت ه باز مثل نسبت ا ت است به زه مثلثة بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیگر بعینها
مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض اینستکه نسبت خطین نسبت تضعیف است
یعنی خط ا ت نصف ا ه و ا ه ضعف آنست پس باید مکعب ا ب نیز نصف مکعب ت ه و مکعب
ت ه ضعف آن باشد پس معلوم شد که توقف بر خط ت ه وسط بجهت اینستکه چون نسبت
خط اول با این خط وسط مثلثة بالتکریر مساوی نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی
با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول بچهارم
دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد
پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف
مکعب موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب و چونکه مکعب اینستکه سطوح آن متساوی
باشند پس استخراج یک خط که طول مذبح فرض شده کافیست زیرا که هر یک از طول و عرض و
عمق مبنی بر این خط خواهد بود و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و
دوم باشد که هرگاه آن نسبت را مثلثة بالتکریر بکیرم نصف یا ضعف شود یعنی هرگاه نسبت
ا ت را به ت ه مثلثة بکیرم نصف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت ت ه را به ا ت بکیرم ضعف
شود و معلوم استکه این نسبت بدون کسر نمیشود **فی بعض الاخبار الصادقة** حاشیه
کل شیء فی القرآن او فصاحبه بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعلیه
کذا فالاول الخیار قوله فالاول الخیار ای الجبر والمروی بالاختیار ای هو الجبر الذی یلزم ان
یختار و الثانی بدل اضطراری له **قال رسول الله** اعطیت سور الطول مکان التوریة ایضا بلغ مقابله

ولعطيت المئين مكان الانجيل واعطيت المثانى مكان الزبور وفضلت بالمفصل ثمان و ستون سورة وهو مهيمن على ساير الكتب فالتورية لموسى والانجيل لعيسى والزبور لداود **اقول** المراد بالسور الطول كصرد هى السبع الاول بعد الفاتحة على ان بعد الانفال و البرائة واحدة كما صرح به جماعة او السابعة سورة يونس والمثانى هى السبع التى بعد هذه السبع سميت بها لانها ثانيتها واحدها مثنى مثل معان ومعنى وقد يطلق المثانى على سور القران كلها طوالها وقصارها واما المئون فهى من بنى اسرائيل الى سبع سور وسميت بها لان كلا منها على نحو من مائة اية كذا فى بعض التفاسير وفى القاموس المثانى القران او ما ثنى منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى البرائة دون الطول ودون المائين فوق المفصل او سورة الحج والنمل والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم والروم ويس والفرقان والحجر والرعد والسبا والملئكة وابرهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة والاحقاف والجاثية والدخان والاحزاب **وقال** ابن الاثير فى نهايته فى ذكر الفاتحة هى السبع المثانى سميت بذلك لانها تثنى فى كل صلوة وتعاد وقيل المثانى السور التى تقصر عن المائين وتزيد على المفصل كان المائين جعلت مبادى والتى بعدها مثانى **اقول** ما ذكره اولا فى تفسير السبع المثانى ووجه التسمية بعينه مروى عن الصادق عليه السلام الا ان القول الخبر او فى بهذا الحديث بل المستفاد منها ان المثانى ما عدا الثلث الاخر وكانه من الالفاظ المشتركة فلا تنافى **روى فى قرب الاسناد** بسند صحيح عن البزنطى قال قلت للرضا عليه السلام ان رجلا سمعنى وانا اقول ان مروان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر وعمر فقال قد جعلهما فى موضع صدق **اقول** المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبر ان البزنطى قال للرضا ان رجلا من العامة يسمع عنى حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعنى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلطنة مروان الحمار لو سئل عنه لان مروان من جملة بنى امية الذين كانوا ينزون على المنبر كالقردة ويصل اليه السلطنة ايضا لما كان عند النبى علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن فى عداد احد ولما قلت هذا الكلام قال الرجل السامع عنى فى نفسه ان هذا اعنى بصاحب

حديث

القبر ابا بكر وعمر فقال الرضا ع ان هذا الرجل قد جعل ابا بكر وعمر في موضع عال ومكان رفيع حيث خصصهما بانه لو سئلا عن هذه القضية لم يكن عندهما علم لاجل ان المراد ان اللبس في غرضه اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شئ مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل قد جعلهما في غير موضعهما

فقرة دعا

في بعض الادعية الهي اكرمنا بهوان من شئت من خلقك ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك **اقول** بيان معنى هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه قد ورد في بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هيّأ لكل عبد من عبيده مقاما في الجنة ومقاما في النار فمن اساء وصار من اهل الشقاوة يعطي مقامه في الجنة غيره ممن صار مستعدا للكرامة ومن دخل في حزب المتقين وصار من اهل السعادة يعطي مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة فاذا عرفت ذلك فمعنى الدعا اكرمنا لاجل هوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من صار من اهل الشقاوة ووجب ان تهينه وتعطي مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا لاجل كرامة احد من اوليائك بان تريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل الشقاوة في الجنة فتعطيه مقامنا فيها فتهيننا من جهة اكرامه ولا ريب انه ليس فيه طلب اهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى يتوهم انه لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاوة لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان تعطي مقام احد فاعطنا مقامه حتى تزيد في مقامنا في الجنة

كلام فقهي

في عبارات بعض المجتهدين اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى على الانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى **اقول** وذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطيه بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فلمقاربة الرجل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد منهما الغسل اما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا فمقاربة الرجل الرجل في القبل بدون الانزال لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امراة ومقاربة الامراة للامرة لا يوجب الغسل فلمتاتي احتمال عدم وجوب سبب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف الى ان يقطع بثبوته

حديث

روي في العيون وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام

عن ابيه جعفر بن محمد عليه السلام ان سليمان ع لما بلغ وادي النمل وقالت نملة يا ايها النملة
ادخلوا مساكنكم الخ وطلبه سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة له انت اكبر
ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود فقالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف
اسم ابيك داود قال سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بود فسمي
داود وانت سليمان ارجوان تلحق بابيك الحديث **اقول** الذي ذكرته النملة يحتمل وجوها
الاول وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك
فداواه بود الله تعالى ومحبته فلذا سمي داود اشتقاقا من الدواء بالود وانت لما ترتكب ترك
الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة لزيادة
اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلامها موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت
ذلك بان ما صدر منه لم يصر سببا لنقصه بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجوان
تلحق انت بابيك في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان داوا جرحه بود وهو اكثر
من اسمك وانما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دعا له ارجوان تلحق انت ايضا بابيك في الكمال
والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل على سليم او ماخوذ منه والسليم قد
يستعمل في الجريح كاللديغ تفألا بصحته وسلامته وانت سليم من المداواة التي حصلت لابيك
بعد مجروحيته لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحرف الزائد للدلالة على وجود الجرح فكما
ان الجرح زائد في البدن او النفس من اصل الخلقة كان في الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك وفيه معنى
لطيف وهو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المسمى ليست مما يزيد به الاسم والمسمى
كمالا بل قد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما يفهم مما عنونه الصدوق ره الباب الذي اورد الخبر
فيه به حيث قال باب العلة التي من اجلها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعله
فهم الخبر على ان المعنى انك لما كنت سليمان اريدان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما كان ابوك
داود داوا جرحه بالود وصار كاملا بذلك اراد الله تعالى ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه للتيمن
به في الكمال فزيد فيه الالف وما يلزمه لتمام التركيب وصحته من النون فصار سليمان والا لكان

يتعدى بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج
معنى روين وضمن احسن في قوله تعالى وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن معنى لطف والكوفيون
ذهبوا الى جواز ذلك من غير شذوذ ومنهم اقل تعسفا فقالوا في جذوع النخل للاستعلا
وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانما بمعنى من والباء في احسن بي للغاية وانها بمعنى
الى فهكذا **حديث** روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة **اقول** الظاهر ان المراد ان اكثر عادات
النساء في الحيض ثمان بمعنى ان الغالب في اكثر النساء ان عادتهن في الحيض ثمانية وكون عادتهن
ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها ثلثة كما فهمه الشيخ ره وقال انه شاذ
اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التاء في قوله ثمان باعتبار الليالي **تنبيه**
لغوي يقولون المشورة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب
انها مشورة على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الرأي المشورة فاستعن برأي لبيب
او نصاحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي رافدات القوادم والاصل
في المشورة مشورة بضم الواو ككرمة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو فقيل مشورة
تنبيه آخر لغوي ما في الالسنة من ان فلانا انصف من فلان ليس المراد منه التفضيل في
الانصاف اذ لو اريد ذلك يقال هو احسن انصافا او اكثر انصافا منه بل المراد منه التفضيل في
النصفة والنصافة التي هي الخدمة فمرادهم من قولهم هو انصف منه انه اقوى منه بالنصافة التي هي
الخدمة لكونه مصدر نصف القوم اي خدمهم **مما ينسب الى امير المؤمنين** وسيد
الموحدين صلوات الله وسلامه عليه ما نسيتم مكّكت ولا تر يعلبنت المعروف ان المراد
من قوله ما نسيتم مكّكت ما اكلت في السنبسمكا ومن قوله ولا تر يعلبنت ما شربت في الاربعا
لبنا **مسئلة لغوية** قولهم لاها الله وقولهم اي الله ها في الاول عوض عن حرف القسم
اعني الواو والجر بحاله ومعناه القسم بالله على نفي الكلام الذي نفاه بقوله لا ولكون الهاء عوضا
عن الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا بالهاء واما الثاني اعني اي الله فاصله اي والله حذف

حديث

تنبيه لغوي

ايضا

على راي كلام ماسبق

مسئلة لغوية

لا يقلبنا ان الثاني لبنا القصر بربذلنا وكان ها عوض عن القسم اعنى الواو

الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض وابتست لفظة اى عوضا عن الواو المحذوف بل هى اعنى الهمزة
جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه ثم هاتان الكلمتان انما جوز فيهما التقاء الساكنين فى كلمة واحدة
لان ما فى الاول لما كان عوضا عن المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فتحقق التقاء الساكنين وكذا
لفظة اى لما كانت ساكنة كرهوا ان يكسروا همزة الله تحقق فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك
على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز فى نحو لاها الله حذف الالف وفى اى الله حذف الياء
وفتحها نفى اى الله ولاها الله مخير انت ان شئت جمعت فيهما بين الساكنين وان شئت لم تجمع
بينهما بل حذفت الالف فى الاول وحذفت الياء او فتحتها فى الثانى **قوله سبحانه** آية
ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبى الوقف على
شهادة والابتداء بلفظ الله بالمد وروى ايضا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم
وتعويض حرف الاستفهام عنه وبناء الثانى على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره
سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان
كذا واى والله لقد كان كذا وعلى اى تقدير الاية هكذا ولا نكتم شهادة والله **معما**
باسم زر قطر آن دايره كه كل محيط جذر تصحيف ضد نسبه بود همنشين مصحف كردم معما باسم زر
نام ان ذات كرمنده را بنود ضد نسبه نقد بود بنون وقاف ومراد بتصحيف آن نقد است بتاء
وفاء وعدد حروف آن چهارصد وهشتاد وچهار است وجذر آن بيست ودو است ودايره هرگاه
محيط ان بيست ودو فرض شود بايد قطر ان هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر وسبع قطر است
كه قطر ثلث الاسبع محيط باشد وبحساب ابجد هفت زاء معجمه است پس جذر تصحيف ضد نسبه
زاء معجمه است وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه راء مهمله است زيرا كه نشان عقرب
در نجوم زاء معجمه است وتصحيف آن زاء مهمله است زر حاصل ميشود وهو المطلوب **قوله تعالى**
حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها ان قيل ما النكتة فى وضع المظهر هنا موضع المضمر
اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان النكتة فيه التاكيد والتنصيص على الذم وقيل

ان قوله تعالى استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان
بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع
المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة ويرد عليه انه كان عز الجاز ان يجعل قوله استطعما صفة
لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان بالضمير كافيا دون احتياج
الى اعادة الاهل فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه اخصر واوضح ويمكن ان يقال النكتة
في ذلك اقربية القرية مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى فوجدا فيها
جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك فافهم قوله تعالى في اواخر سورة البقرة فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل
احدهما فتذكر احديهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضعين
يرجع الى امرأتين والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكر احديهما اي
المتذكرة للاخرى اعني الناسية فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر
بان يقول فتذكرها الاخرى اي فتذكر المرأة الناسية المرأة العالمة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة
فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يقدم
الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية
لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى هي احدى الامرأتين وباحديهما الثانية هو احد
الشاهدين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال ان النكتة فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان
الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحد منهما الاخرى وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة
في الجملة فاذا حكت ما في ذكرها تذكرت الاخرى الناسية ورجعت حاكية للقصة على التفصيل
فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان يلزم
مخصصا التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى
في صورة نسيانهما احديهما ثم في الاية اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمها شهيدين

من الرّجال فيصير المعنى فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزامه
سلب الشئ عن نفسه وجوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه وان لم يكن الشهيدان رجلين لا الشهيدان
من الرجال بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فاللازم حينئذ ان يكون
بدل رجل امرأتين ويمكن ان يجعل كان تامة ويجعل رجلين حالا **قوله تعالى** في سورة الاعراف آية
وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ
حَقًّا ان قيل لم لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك قلنا النكتة فيه ان ما ساءهم
من الموعود لم يكن باسره مخصوصا وعدا بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل ان الموعود
المخصوص وعدا بهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان ما يسوءهم ويوجب حسرتهم
وندامتهم لا ينحصر بذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضا مما يسوءهم ويوجب ندامتهم
ووعد ذلك انما كان للمؤمنين دونهم فلو قال وعدكم ينحصر موجب ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق
الوعد ليعم الكل ويكثر ندامتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون النكتة فيه بعدهم عن مرتبة التخاطب
وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان بوعد العذاب **سؤال** فقهي لي خالة انا خالها
ولي عمة انا عمها فاما التي انا عمها فان ابي امه امها ابوها اخي واخوها ابي ولي خالة هكذا
رسمها ولسنا مجوسا ولا مشركين شريعتنا احمد امها **جواب** الرجل الذي له عمة وهو
عمها هو رجل له اخ لامه وجدة لابيه فزوج الاخ بالجدة فاولدها بنتا فتلك البنت عمة هذا
الرجل لانها اخت لابيه وهو عمها لانه اخو ابيها واما الذي له خالة وهو خالها فهو رجل له جد
لامه واخت لابيه فزوج الجد بالاخت فاولدها بنتا فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امه
وهو خالها لانه اخو امها **سؤال حسابي** اگر پرسند که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که
شصت و چهار است چند است و هرگاه اعداد در مانند حبات گندم فرض شود یعنی در خانه اول یک دانه
گندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه اخر وزن آن گندم تخمینا چه قدر میشود **جواب**
بدانکه اگر در خانه اول یک دانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا اخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف
در شصت و چهار خانه گذاشته شده بقدر بیست که دو بیست و پنجاه و شش مملکت فرض شود

کرده

که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا
بود و در هر کاروانسرا دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خروار
گندم باشد و هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد
و هر درمی دویست و پنجاه و شش گندم باشد سکو بکدرم از آنجمله که ان دویست و پنجاه و پنج دانه
باشد **و ما اوّل** این مطلب را بیان میکنیم و بعد از آن بیان میکنیم بقواعد حسابیه که عدد این
تضاعیف چند میشود **لهذا** میگوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون از او ضع کرده بنظر
پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه بسیار مستحسن افتاد پادشاه باو گفت که صله آن چه
توقع داری که چون خانهای عرصه شطرنج هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار
خانه است توقع دارم اول از آن یکحبه گندم شفقت فرمایند و در خانه دوم دو حبه و در خانه
سیم چهار حبه و در خانه چهارم هشت حبه و همچنین بر وجهی که حصه هر خانه ضعف خانه سابق
باشد آنگاه آن مقدار گندم که حاصل شود بانعام بنده شفقت فرمایند چون پادشاه این سخن
شنید آنرا حقیر شمرد و حمل بر دنائت همت حکیم نمود حکیم باین معنی متفطن شد گفت آنچه من
طلب کردم خزانه پادشاه بآن وفا نمیکند پس ببیان آن لایق تفهیم پادشاه نمود **و خلاصه**
بیان آنکه بدستور مذکور خانه اول یکدانه گندم فرض میکنیم و بجهت خانه دوم دو دانه پس
حصه این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبه خانه سیم جمع کنیم هفت حبه شود و آنرا با
هشت حبه خانه چهارم جمع کنیم پانزده حبه شود و آنرا با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم
سی و یک شود و آنرا با سی و دو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و
چهار حبه خانه هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و آنرا با صد و بیست و هشت حبه حصه خانه
هشتم جمع کنیم دویست و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسطر تمام شده باشد و از دویست
و پنجاه و پنج صد و بیست و هشت حصه خانه هشتم باشد و صد و بیست و هفت حصه سایر خانهای
سطر اولست که هفت خانه باشد و چون حصه خانه هشتم ۱۲۸ است حصه خانه نهم که اول خانه
سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آنست پس تا این دویست و پنجاه و شش حبه که حصه خانه

بیان عمل تضعیف خانهای شطرنج

اول سطر دوم است درمی فرض کنیم پس جمع خانهای سطر اول یکدرم باشد الا حبه زیرا که حصهٔ
خانهٔ هشتم ۱۲۸ حبه بود وحصهٔ سایر خانها ۱۲۷ حبه بود ومجموع ۲۵۵ حبه میشود وچون
یکدرم که بد خانهٔ اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصهٔ خانهای سطر اولست یکدرم است الا
یکحبه وبمثل بیان مذکور جمیع هشت خانهٔ سطر دوم ۲۵۵ درم باشد وچون یکدرم الا حبهٔ سطر اول
بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود پس مجموع خانهای دو سطر دویست وپنجاه وشش درم باشد الا
حبه پس اینمقدار یکمن فرض کنیم وچون حصهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوم صد وبیست وهشت درم میشود
لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصهٔ خانهٔ اول از سطر سیم میشود پس حصهٔ خانهٔ اول سطر ثالث
یکمن است نظر بفرض مذکور پس بمثل بیانی که مذکور شد جمیع خانهای سطر ثالث ۲۵۵ من باشد
وچون یکمن الا حبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الا حبه پس حصهٔ جمیع خانهای سه سطر
همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الا حبه پس اینمقدار را یکخروار فرض کنیم وچون حصهٔ خانهٔ هشتم
از سطر سیم ۱۲۸ من بود لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصهٔ خانهٔ اول سطر چهارم است پس حصهٔ
اینخانه نظر بفرض یکخروار خواهد بود وبمثل بیان مذکور جمیع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد
شد وچون یکخروار الا حبه که حصهٔ جمیع خانهای سطر سیم است بآن اضافه شود ۲۵۶ خروار
خواهد شد پس حصهٔ جمیع خانهای چهار سطر اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الا یکحبه
پس اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار را یکحجره فرض کنیم وبدستور مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای پنج سطر
۲۵۶ حجره شود وآنرا کاروانسرائی فرض کنیم وبطریق مذکور بیان کنیم جمیع خانهای شش سطر
۲۵۶ کاروانسرا باشد وآنرا شهری فرض کنیم وبطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هفت سطر
۲۵۶ شهر باشد وآنرا مملکتی فرض کنیم وبهمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هشت سطر ۲۵۶ مملکت
باشد پس خلاصهٔ تضاعیف خانهای شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست وپنجاه وشش مملکت باشد
که در هر مملکتی دویست وپنجاه وشش شهر باشد که در هر شهری دویست وپنجاه وشش کاروانسرا باشد
ودر هر کاروانسرائی دویست وپنجاه وشش حجره باشد ودر هر حجرهٔ دویست وپنجاه وشش خروار
گندم باشد که هر خرواری دویست وپنجاه وشش من باشد وهر منی دویست وپنجاه وشش درم باشد

وهر

وهر درهمی دویست و پنجاه وشش حبه باشد الا یکدرم از انجمله که ۲۵۵ حبه باشد **وچون**
حقیقت حال در تضاعیف بیوت شطرنج از این حیثیت معلوم شد میگوئیم هرگاه خواهیم عدد
تضاعیف مجموع خانهای شطرنج را بدانیم که آن عدد جمیع حبات کندمی است که در دویست
وپنجاه وشش مملکت فرض شده آنرا بدو طریق میتوان معلوم کرد طریق اول آنستکه عدد
بیوت شطرنج را که شصت و چهار است بگیریم و ببینیم که عدد تضاعیف آن تا واحد چند است یعنی
ببینیم که واحد چند مرتبه که تضعیف شود عدد مذکور یعنی خانهای شطرنج حاصل میشود پس خانهای
اثنین را بعده آن تضعیفات مربع کنیم یعنی اثنین را مربع کنیم باز حاصل را مربع کنیم وهمچنین
تا تربیع بآن عدد حاصل شود بعد از ان یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل شود وبنابر
این میگوئیم عده تضعیفات ۶۴ تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف
دو چهار است و تضعیف چهار هشت است و تضعیف هشت شانزده است و تضعیف شانزده سی و دو است
و تضعیف سی و دو شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش
نوبت مربع کنیم و گوئیم مربع اول ۴ است و مربع دوم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶
و مربع پنجم ۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ و مربع ششم ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶ وچون از
این مربع اخیر که مربع ششم است یکی نقصان کنیم مابقی عدد مجموع واحد تضعیفات شصت و سه کونه است
پس اگر بازاء خانه اول یکدرهم یا یکحبه از حبات فرض شود و بازاء خانه دوم دو و بازاء خانه سیم چهار
و بازاء چهارم هشت و هکذا تا خانه شصت و چهارم عدد مجموع آن دراهم یا حبات که بازاء مجموع خانهای
شصت و چهارگانه فرض شده همان عدد مربع ششم است **طریق دوم** طریقی که ملا شرف
الدین علی یزدی در این رباعی بنظم آورده تضعیف یکی نوربود هشتم بار آسان بود ار سه ضرب
وتصنیفی کار در جمع یکی فزا و ثالث بردار در باب شرف زاید غائی باز ار مراد از نود در این رباعی
۲۵۶ است که عدد خانه نهم است همچنانکه سابقا بتفصیل مذکور شد که هرگاه بازاء خانه اول واحد
فرض شود و بازاء خانه دوم اثنین وهمچنین هر خانه بترتیب ضعف سابق آن فرض شود حصه
خانه نهم ۲۵۶ میشود وچون ضرب عددی در عدد دیگر عبارتست از تحصیل عدد دیگر که نسبت آن

باحد

باحد مضروب این مثل نسبت مضروب دیگر باشد بواحد پس چون نور را در نفس خود ضرب کنند
عددی شود که نسبت آن بنور مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور است عدد خانه
هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم نهم خانه نهم است پس نظر بقاعده ضرب نسبتی که
عدد خانه نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعدد خانه نهم خواهد داشت و چون این
مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبت این مربع با اول یعنی مربع
نور مثل نسبت مربع اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که همچنانکه خانه هفدهم
هفدهم خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفدهم است یعنی نسبتی که عدد خانه هفدهم
بواحد دارد همان نسبت عدد خانه سی و سیم نیز بعدد خانه هفدهم دارد و چون مربع ثانی را مربع
کنیم یعنی در نفس خودش ضرب کنیم عددی یعنی مربع ثالثی حاصل شود که نسبت او بعدد مربع ثانی
مثل عدد مربع ثانی باشد بواحد پس این مربع ثالث عدد خانه شصت و پنجم باشد اگر این خانه در
عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنانکه خانه سی و سیم سی و سیم خانه اول است همچنین خانه شصت و
پنج سی و سیم خانه سی و سیم است پس نسبتی که عدد خانه سی و سیم بواحد دارد همان نسبت عدد
خانه شصت و پنج بعدد خانه سی و سیم دارد اما چون خانه شصت و پنج در عرصه شطرنج وجود ندارد
و خانهای آن شصت و چهار است پس هرگاه مربع ثالث تضعیف شود عدد خانه شصت و چهارم حاصل شود
زیرا که عدد خانه شصت و پنجم ضعف عدد خانه شصت و چهارم است بنا بر فرض که عدد هر خانه ضعف
عدد خانه سابق است و چون از خواص اعداد مبتدأه از واحد بر نسبت ضعف آنست که هر یک از اعداد
مذکوره زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود بواحد بنحویکه هرگاه از ضعف عدد اخر یکی نقصان
کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخر با اعداد سابقه بر این حاصل شود لهذا چون
از ضعف عدد خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی نقصان کنیم عدد مجموع خانهای
شصت و چهارگانه حاصل شود و هو المطلوب قال الله تعالی فی موضع ولا تقتلوا
اولادکم من املاق نحن نرزقکم و ایاهم و قال فی موضع اخر ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق
نحن نرزقهم و ایاکم الوجه فی تقدیم المخاطبین فی الوعد بالرزق علی اولادهم فی الآیة الاولی

بیان نکته در ... اولاد و ذریه

والعکس

و العكس فی الایة الثانیة ان الخطاب فی الایة الاولی مع الفقرآء بدلیل قوله من املاق فکان رزقا نفسهم اهم
والخطاب فی الایة الثانیة مع الاغنیآء بدلیل قوله خشیة املاق فکان الاهم الانسب فی رفع الخوف من الاملاق
لاجل انفاق اولادهم بیان ان رزقهم علی الله تعالی وان الله تعالی یرزقهم کذا قال الطوسی رہ فی التبیان

مسئلة فقهیة

مسئلة مات رجل وترك اربع نسوة بنکاح صحیح واحدة منهن ترث وتاخذ المهر والثانیة
ترث ولا مهر لها والثالثة تاخذ المهر ولا میراث لها والرابعة لا مهر لها ولا میراث کیف یتحقق هذا
الفرض **الجواب** هذا رجل عبد زوجه مولاه امتین ثم اعتق العبد وتزوج بامرأة مسلمة
واخری ذمیة ثم اعتق مولاه احدی الامتین ثم مات الزوج فالمسلمة ترث وتاخذ المهر والمعتقة ترث

سؤال حسابی

ولا مهر لها والکتابیة تاخذ المهر ولا میراث لها والامة لا شئ لها من المهر والمیراث **سؤال حسابی**
ان قیل ای عددین کل منهما مجذور ومع ان مجموعهما ایضا مجذور قلنا هذا یوجد فی زوجین وفی زوج
وفرد مثال الاول ستة وثلثون واربع وستون ومثال الثانی تسعة وستة عشر وقد نظم ذلك
بالفارسیة هکذا دو مجذور بکر باشد جمله مجذور بیابی از دو زوج و زوج فردی مثالش

معما

لو سدی بوط ولیکن بیابی کر تو از فردین مردی **معما باسم بشیر** از کردش دهر
چون جوانی شد طی مینا چو شیشه اشك ومینا چون پایان شباب آمد ایدل هو شدار
چون پشت دو تا شود بیه ابدا ازوی مراد از چون پشت پست است که در کتابت شبیه است وچون

شبهة حماریة

پشت دو تا شود یعنی تثنیه شود پستان ما بشود وانچه از پستان میاید شیر است وچون پایان شباب
که با است بان ضم شود بشیر منشود **شبهة معروفة** ما یستلزم وجوده وعدمه لحماریة
زید فهل هو موجود او معدوم وعلی التقدیرین یلزم المحال اذ علی کل منهما یلزم حماریته وهو محال
وهذه الشبهة هی الشبهة المشهورة بالشبهة الحماریة وجوابها ان لزوم المحال انما هو علی تقدیر ان
یتصف شئ فی نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لحماریة زید ثم یکون موجودا او معدوما واما اذا
لم یتصف شئ بذلك فلا یلزم محذور فانا نختار ان الشئ المستلزم لحماریته کل معدوم وعدمه بعد
الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام ولو عاد السائل وقال ان الشئ الذی یستلزم
وجوده حماریته وکذا عدمه بای وجه کان ولو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنقول

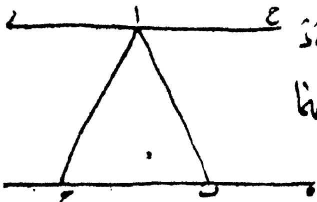
ايضاً ونقول ان الحج انما يلزم بعد اتصاف شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام انتهى يلزم الحج على التقادير
واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر اصلاً فلا يلزم من عدمه بعد الاستلزام نقيضه وهكذا كلما عاد السائل
نعود ايضاً بمثله ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجرائها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم
شرعي ونفي نقيضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدل بها العلامة في لف على جواز الصلوة في
التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول كما هو ظاهر ط وتوضيح ذلك ان الاصحاب اختلفوا
في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر منهم الشيخ في ية الى المنع وقال
في ط بالكراهة واحتمله صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولا والعلامة في لف احتج للمبسوط بانه قد ثبت للتكة
والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا
يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى وجوداً وعدماً ان كان ثابتاً ثبت المطلوب وكذا
ان كان منفياً ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثاني بالمنع من استلزام نفي الملزوم
حالتي وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفي راجعاً الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها
وجوداً وعدماً للمط وظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها
لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في التكة والقلنسوة المذكورتين وحاصلها ان ما يستلزم
وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتاً ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوماً وما ذكره من جوابها
من المنع من استلزام الملزوم الخ اشارة الى الجواب الذي ذكرناه وحاصله ان ثبوت المطلوب انما هو
اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حالتي وجوده وعدمه مستلزمة للمطلوب ثم فرض وجوده وعدمه
والاستلزام تم بمعنى انه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوماً في الحالتين للمط فالنفي راجع الى الذات
لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومة في الحالتين لهو على ما ذكرناه من عدم صلاحية هذه الشبهة
للاستدلال لجريانها في اثبات كل محال ونفي كل حكم شرعي ونقيضه يظهر ان غرض العلامة من
ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بها بل انما ذكرها لادنى مناسبة تشحيذاً لاذهان الناظرين
وتصيداً لافهام المتعلمين واشار الى جوابها لئلا يتحير بعض الطلاب اذا وردت عليها ولم يقدر
على حلها ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون

النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شيء من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شيء من المفهومات الى جزئه فلا شك في انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة في المجموع لعرضه بحيث لا يشذ منه مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة من طرفيها ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور بان يق فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا الجمع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار النقيضين وذلك لان كونه بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شيء ونسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة عنه ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء

فائدة حكمية نبل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين معا او احدهما مسافة غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان نفرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة لا بد ان يحصل هذا الانتقال بحركة ما في الجملة فح يقطع احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية لا محالة وذلك لان المسامتة نقيض الموازاة والمتوازيان خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقي احدهما الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لمنافاته اللانهاية المفروضة فيجب ان يكون الملاقاة بوسط وهو التقاطع وح نقول اي نقطة فرض وقوع التقاطع بها يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض وظ ان كل نقطة يفرض التقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من نقطة تفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع

بها

بها الا ولا بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط المايل جميع النقاط
الفوقانية الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي فيلزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متناه
وهو زمان الحركة المذكورة فتم وهذا البرهان قريب وراجع الى برهان التخلص الذي ذكره ابن كمونة
في شرح التلويحات وهو انا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة
فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازاة فلابد ان يتخلص عن الخط الاخر
وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه **توضيح عبارة للمعلم الثاني**
وهو قوله في وجه تساوي الزوايا الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربع من الست بقي اثنان بيانه
اذا اخرجنا ضلع ب ج من مثلث ا ب ج من الطرفين الى د ه واخرجنا من نقطة ا الى ح ز خطا
موازيا للخط د ه حدثت من وقوع ا ب على ه د زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ج
عليه ايضا زاويتان كذلك ومن وقوع احدهما على ح ز ايضا زاويتان كذلك وهذه ستة زوايا
معادلة لست قوائم ووجه المعادلة ظ وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة
عن خارجه اعني ح ا ب ز ا ج ا ج د ثم نقول زاويتا ح ا ب ا ب ه معادلتان لقائمتين لانهما
داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط ا ب على ح ز ه د



المتوازيين فيثبت بالتاسع والعشرين من اولى الاصول تعادلهما
لقائمتين وبمثل ذلك يتبين ان زاويتي ز ا ج ا ج د ايضا
معادلتان لقائمتين فاذا سقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم بقي من الستة المعادلة لست
قوائم زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المط وللعبارة محامل وتوجيهات اخرى
ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج ا ب من جهة ب يحصل به زاويتان اخريان معادلتين
لقائمتين فلو قيل لو اسقط الست من الثمان بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج ا ج من جهة ج يحصل ايضا
اخريان معادلتين لقائمتين وح لو قيل لو اسقطت الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما
من جهة ا ايضا يحصل اخريان كذلك وح لو قيل لو اسقطت العشر من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايضا
في الحديث بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اي مشرحة مقفلة على ما فيها وهذا مثال يضرب

للصدور النقيّة من الغلّ والغشّ فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معناه انّ الشرّ بيننا
مكفوف كما يكفّ العيبة اى الوعاء على ما فيها من المتاع فكأنّهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه فى وعاء
واشرعوا اى اقفلوا عليه

حديث

قال الباقر عليه السلام خالطوهم بالبرّانية وخالفوهم
بالجوّانية اذا كانت الامرة صبيانية اصل البرّانى من البرّ اى الخارج والجوّانى من جوّ البيت
اى داخله والالف والنون فيهما من زيادات النسب والامرة بالكسر بمعنى الامارة فالمعنى خالطوا
النّاس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسرّ والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء وفى
حديث سلمان رضه من اصلح جوّانيه اصلح برّانيه اى من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره وفى حديث آخر
ان لكل امرئ جوانيا وبرانيا

معمّا

معمّا باسم ضياء نقاش قلم كرفت وقد تو نكاشت پركار
كشاده زانكون سار بداشت تا دو رخط كشد ولى از نامت بود از قسمى كه جاى اندیشه نكاشت
مراد بحرفى از قلم وقد صورت رقم يك است كه الف باشد ومراد از پركار كشاده نكونسار صورت رقم
هشت است ومجموع بر اين هيئت باشد ٨١١ كه هشتصد يازده است ومجموع حروف ضياء اينقدر باشد

ايضا

معمّا باسم رابن زوج اول كبر ونصف او ونصف ضعف او پس بكن در ضعف هر يك
ضعف ضعف جمله ضرب تا شود نام شهى حاصل كه ضرب تيغ او ميكند تنصيف تضعيف مخالف
روز حرب مراد از زوج اول دو است كه ب باشد واز نصف ان يك است كه آ باشد ونصف ضعف
آن باز دو است كه ب باشد ومجموع آن پنج ميشود وضعف پنج ده ميشود وچون بيست دو كره ضرب
شود دويست ميشود كه ر است وچون با سه حرف سابق كه آب ب باشد ضم شود رابر ميشود و
هو المطلوب

ايضا

معمّا باسم خسرو كز روز نخست هم خودش چون اخر سر منزل
خانها همه خاك در او است مراد انست كه لفظ نخست خودش كه باز نخست باشد يعنى ابتداى
آن كه نون باشد برود چنانكه اخر آن كه تا باشد باز برود يعنى رو شود باين معنى كه بدل بان
شود

سؤال امتحانى ان قيل قد صرّحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذى لا يتجزى لزم
ان يكون طوالع الربع المحدود بالاعتدالين فى خط الاستواء ربعا واكثر من الربع كيف لزم ذلك
قلنا بيان ذلك انه قد تقرّر فى الهيئة انّ الطوالع المحدودة بالاعتدال فى خط الاستواء اذا

كانت اقل من الربع فهى اعظم من المطالع لانها ح وتر قائمة والمطالع وتر حادة فالمطالع اقصر فاذن
لوكان المعدل والبروج مركبا من الاجزاء التى لا يتجزى وطلع ربع المعدل الربعى الاجزء منه كان
طالع معه من البروج اكثر منه لما عرفت واقل من الربع اذ الربع من الطوالع يطلع مع الربع من الطوالع
وح لوكان ما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الملاصق لاول السرطان بطل الجزء
ولزم الخلف وان كان بقدر الجزء فيكون طوالع الربع الا جزء منه ربعا فيكون طوالع الربع من المعدل
اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فيلزم ان يكون طوالع الربع المذكور اكثر من الربع مع انه يلزم

ايضاً

ان يكون ربعا ٢ **سؤال اخر امتحانى** قيل لو وجد الجزء الذى لا يتجزى لزم ان يكون قطر
الفلك الاعظم ثلثة اجزاء اما وجه اللزوم فلنا وجهة انه على وجود الجزء انا لو فرضنا قطرا من
وعلى جنبيه وترين ملاصقين له ثم فرضنا قطرا اخر منه على فوق هذه الخط الثلثة بحيث
يقاطعها ولا يخرج عن السطح الحادث من تماسها لزم انه يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه
يقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة من دون خروج عنها فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه
فوق خط اذ لو وقع اكثر من جزء واحد منه فوق خط لزم انطباقه عليه والفرض تقاطعه ولتوضيحه
نفرض خطوط ا ب ا ج ا د متماسة ولتركبها عن الاجزاء يحدث سطح يشتمل عرضه على ثلثة اجزاء
فنفرض قطر ا د على هذا السطح بحيث يقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر ان لاقى
كل واحد منها بجزء لزم انحصاره فى ثلثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قيل لا حاجة الى فرض وترين بل يكفى فرض وتر واحد مع القطر
وفرض قطر اخر فوقهما بحيث يقاطعهما ولا يخرج عن سطحهما وح يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو
ابلغ وعلى هذا فبتق فى الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك الاعظم جزئين كيف بيان ذلك
فيجاب بفرض قطر ووتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقهما فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر
قلنا لو فرض قطر ووتر ملاصق معه فالخط الثالث الذى نعرض فوقهما لا يمكن ان يكون قطرا بل يكون
وترا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثة وهى القطر ووتران على جنبيه ملاصقان له
والمحذور انما هو كون القطر ثلثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو

لبني الغرابة لكون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر و وتر ملاقي له قطرا انه لا يمكن ان تمر بالمركز لاستلزام مروره بها اعوجاجه لانطباق نصفه على الوتر ونصفه على القطر فلا بد ان لا تمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر و وتران عن جنبيه لانه يمكن ح ان تمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على احد الوترين وبعضه على الآخر وجزء منه على القطر في المركز فتامل **سؤال امتحاني**

ان قيل صرحوا انا نه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحماري كيف بيانه ذلك على ما ذكروه انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الآخر اعني وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الآخر على الارض واقعا على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار والمفروض على الارض الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلث اعني القائمة في موضع قيام الجدار على الارض واحداها في الارض بعيدة عنها بمائة جزء والاخرى عن الجدار بعيدة عن الاولى ايضا بمائة جزء ثم ناخذ بمحل ملاقات الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية التي على الارض ونجرها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على الجدار ايضا جزء فيقع جزء منه على الارض وح اما ان يتحرك طرف الوتر الملاقي الجدار ايضا جزء اي اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزء او اقل من جزء واحد او اكثر منه والاول يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع المفروض على الارض وهبط ايضا طرف الوتر الملاقي للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا واحدا واقعا على الارض مقداره مائتا جزء وصل راس الوتر المتحرك من فوق الجدار الى اسفله

الارض وانطبق الوتر على الخط الذى هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذى هو احد
اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحمارى المثبت لاطولية كل ضلعين للمثلث
من ضلع واحد منه والثانى يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول من الضلعين وعلى
الثالث ايضا يلزم الانقسام ان كان الزائد عن جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك
على الجدار في مدة قطع الزاوية من الارض جزء جزء واحدا وجزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا
وان كان الزائد جزئين او اكثر بلا كسر فيأتى الكلام فيه وقد تقرر ذلك بوجه اخصر مبنى على وضع
السلم على الجدار ولذلك سمى بالبرهان السلمى وهو انا نفرض سلما على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط
وراس السلم عشرة اذرع مثلا وكذا بين اسفليهما اى اسفل الجدار والسلم ثم نجر السلم على الارض وهو مماس
براسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء
وهكذا فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذراعا يساوى
مجموع الضلعين فيلزم كون ضلعى المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل الحمارى هذا ما ذكر فى بيان
المطلب المذكور وفيه انه لقائل ان يقول ان طرف الوتر وراس السلم يقطع من الجدار عند قطع جزء من
الارض ازيد من جزء والزيادة ليست كسرا من الجزء بل جزء او اكثر تام فاذا قطع الزاوية المفروضة او اسفل
السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر راس السلم جزئين او ثلثة او اكثر بلا كسر وح اذا وصل راس السلم
الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السلم الذى هو الوتر على ضلع او بعض
ضلع اخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على انتفاء
الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او مثله مقام الجزء واورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يقال
فى الجواب ان طرف الوتر وراس السلم يقطع من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او
اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من الجدار اجزاء تامة اكثر من الاجزاء المقطوعة
من الارض فتامل **سؤال الخراسانى** قيل لو وجد الجزء لزم اما كون المتقاطعين
متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه **جوابه** ان بيانه انا
نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ونخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط

الدائرة

الدائرة فهما متقاطعان على المركز فالانفراج الذى بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقل من الجزء
لاستلزامه الانقسام فاما ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يستلزم الاول والثانى الثانى
ايضاً
سؤال آخر امتحانى قيل لو ثبت وجود الجزء الذى لا يتجزى لزم ان يكون البعد الى اقصر
الخطوط بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو تناقض كيف يلزم ذلك **جواب** بيان وجه
اللزوم فى ذلك انه لو فرض مثلث متساوى الساقين كل منهما ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة لزم
ان يكون ما بين طرفى ساقيه خمسة من قاعدته لاشتراك طرفيهما والثامن الذى هو راس المثلث اعنى
مجتمع الساقين مشترك ايضا بينهما فما بين السابعين من الساقين ان كان واحدا فبين السادسين
منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين
ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعنى كون البعد بين هذين
ايضاً
الجزئين اعنى الاولين خمسة وسبعة وان كان بين السابعين اكثر من جزء فالفساد اشد فلا بد ان يكون
ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال آخر امتحانى** قيل لو وجد
الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك **جواب** بيانه انه لو فرض
دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها
باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفى الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء
لانه مركب من ثمانية اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اى قاعدة للقوس الذى
مشكل حديث
فرضت مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها القطر فيدخل فيما بينها جزء آخر من الدائرة هو طرف القطر
فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها **حديث مشكل** روى الشيخ فى التهذيب عن محمد بن يحيى
عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ما تقول فى رجل
ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باى شيء يعرف قال بالساعات قلت وكيف بالساعات قال ان النفس
يطلع الفجر وهو فى الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فتنظر ما بين
نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس فى اول اليوم
يكون فى الشق الايمن من الانف يعنى ان الشق الايسر منه يكون فى هذا الوقت منسدا او مخرج

النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا اخبار من المعصوم ع ظهر له بالتجربة او بطريق آخر
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انفاسه في ساعة ثم تعد انفاس الصحيح ايضا فيها
ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع بعض الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس بالكلية على اعداد
انفاس الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيها من الشق الايمن من الانف
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ريب في ان استعلام
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عدها كذلك ولعله انما ذكر ذلك استطرادا ثم ما تضمنه هذا
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون لم يعمل به احد من فقهائنا
سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه بطلوع الفجر يكون في
الشق الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم
يؤخذ بحساب ذلك وقال العلامة في تر في انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحساب ما يراه الامام
شعر عربي لا يكون المهر عيرا لا يكون المهر مهر معنى المصرع الاول ظ وقوله لا يكون في
المصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول وقوله المهر مهر مبتدا وخبر شعر
اخر مر كما انقض على كوكب عفريت جن في الدجى الاجدل قوله كوكب مرفوع على انه فاعل
انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار ومجروره وقوله
الاجدل مرفوع على انه فاعل مر والمعنى مر الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جن في الدجى و
الحاصل ان مرور الاجدل كان كمرور الشهاب الثاقب على مردة الجن في الليل شعر آخر
اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم العين المفتوحة في قوله عن بدل
عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جائز عندهم كما صرح به في مغني اللبيب وغيره فالمراد ان ترسمت
والترسم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعني لفظة من وهي متعلقة بقوله
مسجوم فالمعنى امن التامل في منزله من خرقاء يسجم ماء الصبابة من عينيك شعر آخر
رات قمر السماء فذكرتني ليالي وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رايت بعينها ورايت بعيني

(margin) شعر عربي
(margin) ايضا
(margin) ايضا
(margin) ايضا

معنی المصاریع الثلثة الاول ظ والمراد من المصرع الرابع انی رایت القمر الذی رایته عینها اعنی القمر
الحقیقی وهی رات القمر الذی رایته عینی وهو القمر المجازی والحاصل انه علی الواقع والظاهر
انها وان رات القمر الحقیقی وانی رایت القمر المجازی اعنی نفسها الا انها لما کانت هی عندی قمرا
حقیقیا والقمر الحقیقی عندی بمنزلة القمر المجازی بالنسبة الیها فکانی رایت القمر بعینها لان عینها
ناظرة الی القمر الحقیقی فی نفس الامر وهی رات القمر بعینی لان عینی ناظرة الی القمر المجازی
فی نفس الامر **شعر اخر** ما نالنی من وصلها الا والذی عز وجل قوله لا تاکید لقوله ما وقوله ایضاً
وجل فاعل لقوله نال النی ای ما نالنی خوف من وصلها بالله الذی عز **شعر اخر** النهبات قلوبنا
وعیوننا وجناهن الناهبات الناهبا قوله النهبات صفة للنسوان المذکورة المتقدمة جمع
المنهبة وهو اسم فاعل من باب الافعال ولما کان الناهب متعدیا الی مفعول واحد فالمنهب متعد الی
مفعولین کما فی رای واری وعلم واعلم وهذه التعدیة سماعیة ولیست قیاسیة والمفعول الاول للمنهبات
هو قلوبنا وعیوننا والثانی لها هو وجناتهن والناهبات صفة للوجنات والناهب مفعول للناهبات
فالمعنی ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعیوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذ لا یزال المحب بقلبه متفکرا
فی جمال المحبوب وبعینه ناظرا الیه وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا وعیوننا التی فرضت اولا ناهبة
لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعیوننا ناهبة لوجناتهن التی هی الناهبة للناهب الذی هو قلوبنا و
عیوننا **روی ان بعض الخلفاء** قال لبعض المؤمنین من اصحاب الکاظم علیه السلام اتقول
ان موسی بن جعفر امام فقال لیس بامام ان قلت انه امام فعلی لعنة الله والملائکة والناس اجمعین
جملة ان قلت الخ صفة لقوله امام ای لیس بامام موصوف بانه لو قلت فی حقه انه امام لکان علی لعنة الله
کما هو شان ائمة الجور بل هو امام موصوف بانه لو قلت فی حقه انه امام لکان علی رحمة الله لا لعنته
ویمکن ان یکون المراد انه لا اقول انه امام فی هذا الوقت ای فی حضورک ولو قلت عندک انه امام لکان
علی لعنة الله اذ ح اکون تارکا للواجب الذی هو التقیة **معما باسم نقی** مرا بود قند لب
دل سوخته شد آن سوخته باز افروخته یعنی مرا بود قند و دیل دل سوخته که یا باشد
که دل دیل که دال و لام باشد چون سوخته شود یا باقی میماند این حاصل با مراعات ترتیب آنست که

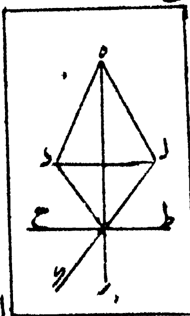
عبارت از ... [illegible] ... فقیر

ترجمه
عبارت بنا بر بیان متن اینکه
نیست آنحضرت امام بلکه اگر من او
امام گویم بر من لعنت خدا باشد یعنی
امام بناحق نیست که بسبب قائل شدن با مامت
او مستوجب لعن شوم بلکه او
معما امام بر حق
که چون با مامت
او قائل و معتقد باشم و او را امام
گویم مستحق رحمت الهی خواهم بود
نه لعن و غضب الهی ١٢

مرا بود قفنی لیکن بد انجام اغات ترتیب عنان قن وی نشده است مراد آنستکه مرا بود بقن چون
دل سوخته افروخته شود یعنی دل بمعنی قلب که برکشتن باشد محقق شود نفی میشود واظهر
آنستکه مراد این باشد که مرا بود قن که این صفت داشته باشد که دیل دلسوخته باشد یعنی پای
ان بر کظر فنشده باشد ودل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود قن که دل یعنی قلب شده باشد
وآن سوخته که با باشد باز افروخته باشد یعنی عود نموده نفی شد **مسئلۂ هندسیه**

مسئلۂ هندسیه

ان قیل لاریب فی ان الخط المستقیم اذا قام عموداً علی سطح یحیط هذا الخط مع کل خط یفرض فی هذا
السطح ملاقیا لهذا الخط القائم علی السطح بزاویة قائمة واما اذا مال الخط الی جانب من السطح ولم
یکن عموداً علیه بل مایلا عنه فای قسم من الزوایا یحدث من ملاقات هذا الخط المایل مع الخطوط
المفروضة فی السطح قلنا یحیط مع خطین متصلین به فقط بزاویتین قائمتین ومع سایر الخطوط
بزوایا حادة منفرجة ویکون اصغر الحواد فی خارق جانب المیل واعظم المنفرجات فی خارق الجانب الاخر ای
جهة المقابل وهو تمام اصغر الحواد من قائمتین وکل حادة اقرب الی اصغر الحواد یکون اصغر من الحادة
التی هی ابعد منه والاثنتان الحادثتان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه متساویتان وکل
منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التی هی ابعد والحادثتان عن جنبیه
مع تساوی بعدهما عنه متساویتان فمن طرف الاعظم اصغر
الحواد یتعاظم الحواد شیئا فشیئا الی ان یصل الی القائمتین
ثم یتعاظم کل الی ان یصل اعظم المنفرجات ومن طرف اعظم المنفرجة
بالعکس من ذلک والبرهان علی ذلک ان نفرض السطح آب و
الخط المایل عمود ده علی ان نقطة د فی الفوق ونقطة ه فی



السطح ونخرج من د عمود ده علی السطح علی ان یکون نقطة ه علی السطح ونصل فی السطح ه ح ونخرجه
الی ر ومن ح خط ح ط عموداً علی ر فنقول فلان سطح مثلث د ه ح بمر بعمود ده یکون قائما
علی سطح ب علی قوانین ما ثبت فی الثامن عشر من حادیة عشر الاصول من انه اذا قام عمود علی سطح
فکل سطح یمر به یحیط مع الاول بزاویة قائمة ولان ه ر فصل مشترک بین سطح اب والمثلث ح ط

عمود على ذلك الفصل يكون عمودًا على المثلث ايضًا بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكر في اخره من انه
قد بان انه اذا قام سطح على سطح فكل عمود على فصلهما يخرج في احد السطحين فهو عمود على الاخر فيكون
خط ده الواقع في سطح المثلث مع خطي حه ره منطبقًا بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث ه د ح
عمودًا على سطح الذي هو الفصل لكان كل من ضلعيه المرتفعين ايضا قائما عليه وسهما د ح المفروض
ما بلا فيكون زاويتا د ح ح د ح ط قائمتين وثبت الحكم الاول ثم يخرج د ح ل في السطح غير قائم على ح ط
فزاويتا د ح ل د ح ك حادة ومنفرجة اذ لو كانتا قائمتين يلزم ان يكون د ح لكونه عمودًا على ك ل ح ط
المتقاطعين عمودا على سطح ا ب لما ثبت في الرابع من المقالة المذكورة من ان كل عمود على خطين خرج
من فصلهما المشترك فهو عمود سطحهما وهذا خلف فثبت الحكم الثاني ثم نقول الحادة منهما زاوية
د ح ل ونفصل ح ل مثل ح ه ونصل د ل ه ل ففي مثلث د ه ل ضلع د ل لكونه وترا القائمة اعني زاوية
د ه ل اطول من د ه العمود لما ثبت في التاسع عشر من اولى الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث
يوترها الضلع الاطول ففي مثلثي د ح ه د ح ل لاشتراك ضلع د ح وتساوي ضلعي ه ح ح ل بالعمل
وكون د ل اطول من د ه يكون زاوية د ح ه التي في جهة الميل اصغر من زاوية د ح ل الحادة التي من جنسه
في هذه الجهة ايضا لما ثبت في الخامس والعشرين من اولى الاصول من انه اذا ساوى ساقا مثلث ساقي
اخر وكان قاعدة الاولى اطول كانت زاويتهما اعظم وبمثله يتبين انها اي زاوية د ح ه الواقعة في
خاق جانب الميل اصغر من سائر الحواد ويكون زاوية د ح ر تمامها من قائمتين اعظم من المنفرجات و
بذلك يثبت المطلوب بتمامه **قوله تعالى** وَتُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ان قيل التكلم آية
في الكهولة ليس امرًا عجيبًا حتى يذكر في بيان مقام الاعجاز قلنا المراد انه يكلمهم في الوقتين على
حد واحد وصفة واحدة ولا شك انه غاية الاعجاز وقيل انه تكلم في المهد مرة واحدة اظهارًا
لطهارة امه وفي الكهولة بالنبوة والوحي **قوله سبحانه** وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ردية
آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا
لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ
الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ معنى الاية الاولى ان طائفة من احبار يهود

خيبر

خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد صلعم وجه النهار اي اوله من غير اعتقاد
واكفروا به آخره وقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا ليس بذلك فظهر لنا بطلان
دينه وكذبه فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون ما رجعوا الا لامر تبين لهم فيرجعون
عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا الخ فلها تفسيرات الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احد اي مرتبط به معنى عامل فيه ذلك فالمعنى على الاول نصب لفظا اما بتقدير حرف الجر
ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراف وبدونه ان لم يعتبر فيه ذلك فالمعنى على الاول لا تعترفوا ولا تظهروا
ايمانكم اي تصديقكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله
مثل ما اوتيتم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيد لهم تصديقكم
بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا تصديق ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الخ وقوله او يحاجوكم عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع
يعني ولا تعترفوا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة
يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر واوثر في عطف يحاجوكم كلمة او
على الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع اثما او كفورا ولذا لم يجعل بمعنى الى ان وما بين لا تؤمنوا وان يؤتى
اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد لهم ان من يشاء الله ان يوفقه حتى يسلم او
يزيد ثباته على الاسلام كان ذلك ولم ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله الخ
الثاني ان تم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه
النهار الا لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل
رجوعهم لان رجوعهم كان ارجى عنده وح ففي موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل
مضمر على حذف اللام اي دبرتم ما دبرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشيء اخر يعني ان
ما بكم من الحسد بمن اوتي مثل ما اوتيتم من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم
عطف على ان يؤتى اي لئن يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من محاجتهم لكم عند
ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم وجهة العدول عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا

من الامرين مستقل بكونه سبب الحسد الغيظ وحقيقة المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكيد
سوى علمكم بان الايتاء والمحاجة المذكورتين كائنان البتة وعلى هذا يكون قوله قل ان الهدى هدى
الله اعتراضا ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ءان يؤتى احد بزيادة همزة الاستفهام للتقرير و
التوبيخ بمعنى الان يؤتى وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد خبر ان والمعنى
قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم ويدحضوا
حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كانه قيل قل
ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله ولا تؤمنوا انكار لان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلق ان يؤتى بفعل مضمر
على حذف اللام اي قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم الرابع
ان يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى بتقدير ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع
دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي بعده ولا
شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم
خير الاديان وان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله فيكون الاية باسرها خطابا للمؤمنين
من الله تعالى **قوله تعالى** وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً مبصرة صفة لمحذوف هي اية	آية
اي ناقة حال كونها اية مبصرة هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة للناقة الا ان يكون بمعنى
بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اي منشأ الاستبصار الناس وهدايتهم **قوله تعالى**	ايضا
مَا مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ان قيل لم يقل ما من نجوى اثنين الا وهو ثالثهم مع ان الامر كذلك
فما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان الابتداء بالعدد الفرد
فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله ولا ادنى من ذلك فان نجوى
اثنين يدخل فيه فلو قال اولا ما من نجوى اثنين الخ لما كان لهذا القول اعني ولا ادنى فائدة وقيل
النكتة فيه هي ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى
انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه ان اضافة النجوى الى الثلثة يفيد كون الثلثة متناجية

وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلثة كون الاثنين متناجيين والثالث غير مطلع على
نجويهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى الاثنين لم
يلزم من قوله وهو رابعهم اطلاعه سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع

في دعاء

في دعاء الصباح والمساء من الصحيفة يولج كل واحد منهما في صاحبه ويولج
صاحبه فيه قيل الواو للحال والمعنى يدخل كل واحد من الليل والنهار في اخر والحال انه
يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويزيده في اخر كنقصان نهار الشتاء وزيادة الليل
وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كل واحد
منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه قلت مراده ع التنبيه على امر مستغرب
وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في ان واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع
كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة اولا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية
وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذلك زيادة الليل ونقصانه
فكانه قيل يدخل كل واحد منهما في الاخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الاخر كالليل
في بقعة يدخل الاخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح ع بقوله ويولج
صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانه
في آخر وكذلك الليل كما هو محسوس معروف للخاص والعام قيل كون الواو للحال مبني على تقدير
المبتدا كما في قوله نجوت وارهنهم مالكا وقمت واصك وجهه وحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية
وان كان يفهم من الاولى فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه وانت خبير بان ايلاج كل واحد منهما
في ان واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في بقعة الا حال ايلاج النهار في
الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار يتضمن نقصانه حال زيادته وكذلك الليل في بقعتي
الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل بدون ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما
علم ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلالتين
الضمنية والتصريحية ايماء لطيفا بذلك الى شان الامر على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين

انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في ان واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض
زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق معنى الجملة الحالية في آن كما ذكره وذلك لا
يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم اقول اختلاف البقاع في العرض
الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة يوجبان يدخل
بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه في كل
يوم بليلته من ايام السنة في جميع الآفاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج كل
واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى ففي حال زيادة زمان النهار
ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان الليل
في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه
المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحالية تاسيس لانها
اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه تيفرع وجوب صوم احد وثلثين يوما في صورة
وثمانية وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال وذلك لان
كوكب يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي بعد عن
الشرقي بالفصل يتاخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة وانما عرف ذلك بارصاد الكسوفات القمرية
حيث ابتدات في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن
الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها
في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلاف الطولية مع
الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الشمسية ويحتمل
ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر بدلا منه في كل البقاع فعبر عن
احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو ادخال الشيء في مضيق
ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بليلته في كل البقاع بحسب اختلافهما
الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس وعليهما فالحالية تاسيس ومعنى الجملة

اكثر مما سبق وتحقق معناهما فى كل الافاق حتى فى الرحوى فى بعض ايامه وبهذا التقرير يظهر ان فى كلامه

ايماء الى كروية الارض والسماء فتامل والحكمة فى نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد شئ الى ان

ينتهى كل منهما الى منتهاه فى الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان دخول احدهما على الاخر وذلك بحركة

الشمس دفعة لاضر بالابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد دفعة يضر

البدن ويسقمه والقول بان هذا التدريج مستند الى ابطاء سير الشمس فى الارتفاع والانحطاط

مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك فان اجيب ببعدها بين المشرقين سئل عن العلة فيه وهكذا الى ان

ينتهى الى تدبير العليم الحكيم فى مصلحة العالم ومافيه هذا ما ذكره بعض الافاضل فى هذا المقام واقول

لا ريب فى انه يدخل الليل فى النهار فى بقعة معينة فى فصل ويدخل النهار فى الليل فى هذه البقعة

بعينها فى فصل اخر وفى كل من الفصلين يكون الحكم فى البقعة الاخرى بعكس ذلك فهذه احكام

اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى صريحا اذ لو قيدت ببقعة واحدة لا بدان يحمل ادخال

كل واحد منهما فى الاخر على وقتين اذ فى وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما فى الاخر فى بقعة

واحدة بل انما يتحقق ادخال احدهما فى الاخر فقط ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منها مجرد

الحكمين الاولين ولا يستفاد منها الحكمان الاخران اعنى عكس الحكمين الاولين فى ذلك الوقت

بعينه فى بقعة اخرى اذ ظاهر قولنا يدخل الليل فى النهار ويدخل النهار فى الليل اما انه يدخل الليل

فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقى ويدخل النهار فى الليل فى وقت اخر او بقعة

اخرى كذلك فان اريد منه الاول افاد الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقرة الاولى

انه يدخل الليل فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار فى الليل فى وقت او بقعة

اخرى كذلك وح يفيد الاحكام الاربعة الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام

واراد منها مجرد حكمين واتى بعكسها لافادة حكمين اخرين هما عكس الاولين فتامل **فى الفقيه**

بحذف السند قال ابو جعفر عليه السلم انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن

موتانا محمد رسول الله ص وفى فروع الكافى باسناده المتصل الى محمد بن مسلم وحفص بن البخترى عن

الباقر والصادق عليهما السلم مثله والظاهر انه ترغيب للمخاطبين وغيرهم ان يلقنوا موتاهم اى من يحضره

حديث

فيكون الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاخرين ولو اريد منه الثانى افادا عكس الحكمين الاخرين ولابد من الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاولين م

من اهله

من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاكلة محمد رسول الله لان اقرارهم بعد
تذكرهم برسالته يتضمن اقرارهم بوحدانية الله من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار
وتصديق بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر المحتضر بذلك ومات
عليه مات مؤمنا وامنا من ابليس وشياطينه ان يامروه بالكفر ويشككوه في دينه والحاصل انه
توبيخ وانكار للاقتصار على مجرد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغيب على
تلقين محمد رسول الله كما ذكرناه والواو للحال وهمزة الاستفهام في انكم محذوفة او هو استفهام
في صورة الخبر والمراد ان المحتضر مطلقا من الخواص كان ام من العوام محتاج الى تلقين الرسالة لئلا
يشككه الشيطان وجنوده في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة فمعنى الحديث
انكم تلقنون موتاكم مجرد لا اله الا الله والحال انا نلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تقتدوا بنا وتلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككهم الشيطان وفي الخبر انه
يجيء الشيطان اليه ويجلس عند يساره ويقول اترك هذا الدين حتى تنجو من هذه الشدة وهذا
الشيطان يتمثل بالعديلة وربما يجيء بصورة ابيه وجده واخيه واقاربه ويقول انا اعدا عن هذا
المذهب فاني كنت عليه وانا الان متندم فلا بد من التلقين وتذكر العقائد وعلى هذا ما ورد في الخبر
عن سيد البشر صلى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة مشروطة بشروطها
والاقرار بالنبي وبالاوصياء من بعده من شروطها كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام فان الايمان الموجب
لدخول الجنة انما يتم بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد في بعضها تلقين لا اله الا الله
وفي بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفي بعضها معه تلقين ولاية الائمة واحدا بعد واحد على
اسمائهم وترتيبهم وقيل في توجيه الحديث ان كلام الفقيه امر في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم
موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل
في التوحيد من غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص
عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوته في نفسه
يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس مستقلا العقل فيه بتلك المثابة فينبغي

التلقين

التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايضا في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر ولذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد وانما يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط واما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد ايضا واورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز غفلتهم عنها او قدرة الشيطان على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه ويوجه اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه ظاهرا عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان استقلاله فيها ليس بهذه المثابة وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام ع امرا في صورة الاخبار لكان ينبغي ان يقول انكم تلقون موتاكم لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما معا ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما مر واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده واثباته بخارق العادة لا على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله قد ثبت بمجرد اتيانه بالقرآن العزيز الذي اعجز مصاقع الخطباء واقحم ارغام اعلام البلغاء واصلاب اعاظم فصحاء العرب العرباء من دون توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما ان العلم بالنبوة وثبوتها في نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر اخر ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولم ابعا ان اريد بموتانا هم عليهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد ليستغني عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع وان اريد بهم اهل بيتهم عاما او خصوص

ولد منهم فحکمن لان المراد بالخواص هيهنا من اخذ دينه من الكتاب والسنة وصحح عقايده بالبراهين
القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن المعلوم بالبديهة ان كل واحد من امته
واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل وثبوت النفس خرجوا عن الدين و
نازعوا في امر الامامة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضعين لادنى ملابسة ويراد بموتاهم من
يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون
المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة ليامنوا من اضلال الشيطان وتشكيكه
وانتم تخالفونا في ذلك فاذا حضرتموهم تلقنوهم مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والامر ان مجرد
التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايمانا بل اسلاما لا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا
اعرابه على المخالفة وترك المتابعة **قوله تعالى** كَبُرَتْ كَلِمَةً كلمة نصب على التميز وهي تفسير لضمير
مبهم مستتر في كبرت مثل نعم رجلا زيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان
ايضا التفصيل بعد الاجمال اوقع **قوله تعالى في سورة الكهف** ولم يجعل له عوجا
قيما قد يتوهم ان قوله قيما حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم يجعل له عوجا معطوف على
انزل فهو داخل في حيز الصلة فعلى جعله حالا يلزم الفصل بين الحال وذي الحال ببعض الصلة
ايضا وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما **قوله تعالى** وَتَرَى الشَّمْسَ اِذَا طَلَعَتْ
تَزَاوُرُ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ وَاِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ **اقول**
تزاور بالتخفيف والتشديد فالتخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزور على وزن
تحمر وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين جهة اليمين وحقيقتها الجهة المسماة
باليمين وتقرضهم تقطعهم ولا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا يصيبهم
الشمس في طلوعها ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان متوجها الى نهار
الجانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فضوء
الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء والنسيم الموافق يصل اليه من جانب الشمال فلا جرم
بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها

من الوقوع وكذا الحال عن وبها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول الاول لكان ذلك امرا معتادا مألوفا فلم يكن ذلك من آيات الله تعالى مع انه تعم يقول بعد ذلك من آيات الله **شعر عربي** فيه ابهام لغوي واعجبا من عجب العجاب خمسة غربان على الغراب

شعر عربي

مراد از غراب اخر آن اسب كه دراز كوشند ومراد از خمسة غربان پنج كلاغ است يعني پنج كلاغ لاشخور بر آن اسب مرده نشسته بودند وانرا ميخوردند **في الخبر** عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كان الموت يشترى لاشتراه اثنان كريم الملح وحريص ملهوف الابلح واسع الجبهة والملهوف المحروم من المال والمراد من الجبهة لو كان الموت يشترى لاشتراه الكريم الواسع الطبع عند عدم اقتداره على المال ليحسن به الى الناس والحريص اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له **وفي خبر آخر**

حديث

عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا لو كان لي بدنان لاستغنيت بها على الاكل والمراد اني احببت ان يكون لي بدنان حتى استعين بهما على الاكل لتوقف العبادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل لتحصيل القوة على العبادة ممدوحة كذا قال العلامة في جواب مهنان بن سنان لما سئله عن معنى هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون يد واحدة كالعنب وبكل اليد لا ببعض الاصابع

ايضا

وفي خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله مخاطبا لاصحابه انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار وقال في الصحاح ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا تلقون غائطكم يابسا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والفواكه الرطبة وانحصار قوتكم في الخبز اليابس ومثله والآن اليوم لتمكنكم من انواع الطعوم تلقونه رقيقا فلا يكفي مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء **شعر عربي** ليت هل ينفع شيئا ليت ليت شبابا بوع فاشتريت قوله بوع فعل ماض مجهول وليت الثالثة تاكيدا لليت الاولى وليت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعول له وجملة هل ينفع شيئا ليت جملة استفهامية انكارية معترضة فالمعنى ليت الشباب يباع فاشتريت مع ان ليت اعني التمني لا ينفع شيئا **حكاية فيها اشكالات لغوية** حكى ان معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب فقال افصح الناس قوم تباعدوا

ايضا

شعر عربي

حكاية فيها اشكالات لغوية

مرفواتة

من فراتیة العراق وتیامنوا عن کشکشة تمیم وتیاسروا عن کسکسة بکر لیس فیهم غمغمة قضاعة ولا طمطانیة حمیر فقال معویة من هم هذا القوم قال هم قومی والمراد بالفراتیة اهل الفرات الذی هو نهر الکوفة لانهم خالطوا العجم والنبط فتغیرت لغتهم والکشکشة بنو تمیم سموا بذلک لانهم یلحقون الشین المعجمة بکاف الخطاب للمؤنث فیقولون اکرمتکش ومررت بکش والکسکسة بکر سموا بذلک لانهم یلحقون السین الغیر المعجمة بکاف الخطاب للمؤنث فیقولون اکرمتکس ومررت بکس وکل منهما یلحقون السین والشین فی حال الوقف لابقاء الکسرة اذ لو سکنوا الکاف ذهب الفرق بین المؤنث والمذکر وخصوا السین والشین بالالحاق لخفائهما لانهما من المهموس ثم قیل الکشکشة والکسکسة بکسر الکاف لان کلا من السین والشین یلحق بکاف المؤنث وهی مکسورة فالحکایة انهما بالکسر والمختار انهما بالفتح لانهما صیغة فعللة الماخوذ منها اشتقاقا وهو مفتوح الفاء واللام الاولی ان قوله بسمله بفتح البا فی صیغة بسمله ای قال بسم الله وان کانت البا فی بسم الله مکسورة وکذا التحمله واما الغمغمة فهو ان لایبین الکلام واصله اصوات الثیران عند الذعر واصوات الابطال عند القتال والطمطانیة ان یکون الکلام شبیها بکلام العجم یقال رجل طمطم بالکسر ای فی لسانه عجمة لا یفصح وروی ان اشعث بن قیس تزوج امرأة فحکم ما علی فردها عمر الی اطناب بیتها ای الی منزلها یرید الی ما بنی علیه امر اهلها وامتدت علیه اطناب بیوتهم وفی خبر اخر ما احب ان بیتی مطنب ببیت محمد صلی الله علیه وآله انی احتسب خطای ای قوله مطنب ای مشدود بالاطناب یعنی ما احب ان یکون بیتی الی جانب بیت محمد لانی احتسب عند الله کثرة خطای من ذهابی من بیتی الی مسجد **شعر فارسی للانوری** جز تشنگی خنجر خونخوار تو کیست همکاسه کر دیده است فنا عطشان را عطشان صفت فناست ومراد از فنا فنای عالم است که عطشان وتشنه اهلاک ناس است ومراد آنستکه فنای عالم که تشنه وعطشان اهلاک ناس است همکاسه خنجر خونخوار تست که آن نیز تشنه خون دشمنانست **شعر آخر للخاقانی** مریم آبستن است لعل تو از بوسه باش تا بخدائی شود عیسی تو متهم یعنی بوسه که از تو گرفته شود محیی اموات است پس آن شبیه بعیسی است لهذا لب تو که منشأ تولید آنست شبیه بمریم است

شعر انوری

شعر خاقانی

وچون عیسی متمم بخدائی شده بوسه کراز تو کرفته شود متهم بخدا نیست یعنی معنی بیت انستکه
لعل تو یعنی لب تو که شبیه بمریم است چون ابستن ناستان بوسه تو بگذار که آن بوسه اخذ شود
تاآن بوسه تو که شبیه بعیسی است احیاء اموات کند و متهم بخدائی شود **شعر آخر للعرفی**
اقبال کرم میکزد ارباب همم را همت نخورد نیشتر لا و نعم را یعنی روآوردن کرم از عنبر ارباب
همت منشا سرور ایشان نمیشود بلکه منشا حزن ایشان میشود زیرا که همت از نعم غیر که کنایه
از کرم اوست و از لا که کنایه از بخل او است نیشتر نمیخورد یعنی هیچیک را خوش ندارد **مسئلة**
صرفية قال الصرفیون اذا ارید تصغیر الجمع فان کان جمع قلة فاما یصغر علی بنائه لقرب
القلة من معنی التصغیر فنقول فی اکلب واجمال اکیلب واجیمال او یرد الی الواحد ویصغر ثم یجمع
جمع السلامة فیهما فنقول فیهما کلیبات وجمیلات وان کان جمع کثرة فلا یصغر بناءه للتنافی
بین الکثرة والتصغیر فینظر ان کان لمفرده جمع قلة اخر کغلمان فاما یرد الی جمع القلة فی
فیصغر فنقول فی تصغیر غلمان ودور غلیمه وادیر او یرد الی مفرده فیصغر ثم یجمع جمع السلامة فنقول
فی تصغیرها غلیمون ودویرات وان لم یکن لمفرده جمع قلة تعین رده الی مفرده وتصغیره ثم جمعه
جمع السلامة کما تقول فی شعراء ومساجد شویعرون ومسیجدات هذا ما ذکروه وهذه القاعدة ینتقض
بامرین احدهما ان بعض جموع الکثرة لیس لمفرده جمع قلة ولا یجمع مفرده ایضا بالواو والنون و
بالالف والتاء وذلک مثل سکاری وحمر وثانیهما بجمع الکثرة الذی لیس له واحد مستعمل فی
کلامهم نحو عبادید واجیب عن الاول بانه مستثنی من القاعدة والمراد ان الجمع الذی جاز ان یجمع
مفرده علی جمع السلامة یجمع علیه فما لا یجوز فیه ذلک ولیس له جمع قلة ایضا فالتصغیر ممتنع فیه
فسکاری جمع سکران وحمر جمع حمران لا یجوز ان یصغر وعن الثانی بانه یرد الی ما یجوز ان یکون
واحده فعبادید اما جمع فعلول او فعلال او فعلیل وایا ما کان فتصغیره عبیدید وجمعه بالواو
والنون علی عبیدیدون وبالالف والتاء علی عبیدیدات **عن محمد بن حمران**
قال سئلت ابا عبد الله علیه السلم عن قول الله تعالی فیما اخبر عن ابرهیم علیه السلم هذا ربی قال لم یبلغ
به شیئا اراد غیر الذی قال قوله لو یبلغ به شیئا ای لم یبلغ بهذا القول کفرا او فسقا لانه اراد

شعر للعرفی

مسئلة صرفية

حديث

غير الّذي ظاهر كلامه اما الا انه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر
حديث
في انه هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام **روى السيد الرضي** ره
في المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوي كما ينزوي الجلدة من النار
اذا انقبضت واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد
لكونه محل عبادة الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه يوجب قلة توقيره وتعظيمه فمن
دخوله فيها بقل عظيم قدره وينزوي في العقل لا في الحس والمحسوس منه لم يتغير بساحته ويمكن
ان يراد من المسجد اهله او يقدر الاهل حتى يكون الانقباض مستندا اليهم ويكون المعنى ان اهل
المسجد من المؤمنين لغاية جدهم في تعظيم المسجد وحفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب
حديث
ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا اروها في المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزهوها عن كل
خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه **روى عن الصادق عليه السلام** انه قال
ما توسل الي احد بوسيلة ولا تذرع بذريعة اقرب له الى ما يريده مني من رجل سلف اليه مني
يد فاتبعتها اختها واحسنت ربها فاني رأيت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل ولا سمحت
نفسي برد بكر الحوائج البكر النعمة البكر الابتداء واضافة المنع والشكر الى الاواخر والاوائل
اضافة الى المفعول ومجمل مراده عم ان احسن الوسائل الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فان
المسؤول ثانيا لا يرد السائل الاول لئلا يقطع شكره على الاول ومفصله ان من يسئل عني شيئا
لا يكون له وسيلة ولا ذريعة يقربه الى اخذ ما يريده مني احسن من تقدم سؤال منه ووصول نعمة
مني اليه فاني اذا اعطيت احدا نعمة ثم سئلني ثانيا اتبع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك
الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب ان يقطع القائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما
كان في المقام توهم انه عم لا يبالي برد السائل ابتداء فدفع ذلك عن نفسه وقال ما رضيت قط برد السؤال
الاول والحوائج المبتداة وحاصله اني لا ارد السؤال الاول لان نفسي لا ترضى برد من لم يطلب مني
مثل
شيئا قبل ذلك وسئلني ابتداء ولا السؤال الثاني لئلا يوجب قطع الشكر على الاول
من امثال العرب قولهم ذكرتني الطعن وكنت ناسيا واصله ان رجلا حمل على رجل

بقتله

ليقتله وكان في يد المحمول عليه رمح فانساه الدهش ما في يده فقال له الحامل الق الرمح فقال ذكرتني الطعن وكنت ناسياً ومنها قولهم ذكرتني فوك حماري اهلي واصله ان رجلاً خرج بطلب حمارين قد ضلا من الحي فرأى امرأة متزينة فاعجبته وذهب يمشي خلفها ونسي الحمارين فما زال يحدثها حتى اسفرت عن لثامها فاذا فمها واسع ردي كريه المنظر فلما راى ذلك زال تعشقه لها وتذكر الحمارين فقال ذكرتني فوك حماري اهلي ومنها قولهم كفيت الدعوة اي كفيت مؤنة الدعاء لي واصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة راهب واخذ يوافقه في دينه ويقتدي به في عبادته ويزيد عليه وبقي على ذلك اياماً ثم انه سرق صليب الراهب وكان من الذهب ثم استاذنه في الفراق فاذن له وزوده من طعامه وقام لوداعه فلما ودعه قال له صحبك الصليب وكان هذا رسمهم في الدعاء على المسافر فقال الفاجر المذكور كفيت الدعوة فصارت مثلاً ومنها قولهم هان على الاملس ما لاقى الدبر وهو مثل يضربه في الرجل القليل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحيح الظهر والدبر الذي قد دبر ظهره ومنها خرقا البين تنطحين وهو مثل يضربونه لمن يسئ الى من يحسن اليه ويحسن الى من يسئ اليه واصله ان بقرة كان لها خالبان وكان احدهما ارفق بها من الاخر وكانت تنطح الذي يرفق بها وبدع الاخر ومنها حين نعلين تدرين واصله ان رجلاً اتى فاحشة فقضى وطره منها فلما خرج راى في الدار بقلا فحمله وهي لا تدري فلما ولى سمعها تقول لجاريتها سخرنا هذا الاحمق ولخذنا منه ثلثة دراهم ولم ينقص منا شئ فالتفت الرجل فقال حين نعلين تدرين **شعر فارسي** زهد تو فضله وضوکر بسیم برزدی خون چهار مادر از بطن سه دختر اورد معروف است که این شعر در وصف زهد جناب امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام است و ظاهر اینست که مراد آن باشد که زهد تو مرتبه ایست که اگر فضله از وضوی تو که از زهد تو حاصل شده بافلاک رسد که اباء علویه اند موثر و فاعل اند در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند ازرسید ان فضله وضوی که از زهد تو ناشی شده باباء علویه بنحوی زهد تو در انها تاثیر میکند که انها نیز زاهد میشوند و دست از فعل و تاثیر در امهات اربع میکشند و چون فعل و تاثیر از اباء بامهات نرسد امهات نیز از تولید باز

میشانند لهذا مانند یائس میشوند وازحیض منقطع میشوند وازتولید موالید ثلثه که عبارتست ازحیوان ونبات وجماد که تعبیر ازآنها بدختر میشود بازخواهند ماند پس انچه گفته است شاعر که خون چهار مادر از بطن سه دختر آمد کنایه است از انقطاع خون از چهار مادر و مبنی است بر انچه در محاورات متعارفست که فعلیکه باید از شخصی بخصوص صادر شود وصدور آن از دیگری ممتنع باشد در وقت توهم عدم صدور از آن شخص میگویند پس باید آن فعل از آن دیگر صادر شود از باب تعلیق بر محال همچنانکه میگویند اگر تسخیر فلان مملکت را سلطان بکند پس فلان گدا خواهد کرد ومراد انستکه بعد از انکه سلطان آن تسخیر را نکرد دیگر محال است که آن مملکت تسخیر شود **شعر آخر** ممکن بود که هستی واجب فنا شود وان ممتنع که مهر تواز من رها شود در تنگنای عکس نقیض خیال دوست ترسم که صورتم زهیولی جدا شود مراد از واجب واجب بالغیر است نه واجب بالذات ومراد از عکس نقیض خیال خیال لا است که خیال عدم وصل وملاقات وامثال آن باشد زیراکه نقیض خیال لا خیال است وعکس لا خیال خیال لا است پس معنی شعر آنستکه ممکنست که واجب بالغیر فانی ومعدوم شود اما منفک شدن یاد تو از من ممتنع است دیگر میترسم که از کثرت فکر وخیال من در ذکر دوست وعدم وصول باو هلاک شوم ومفارقت میان صورت وهیولای من واقع شود **مسئلة نبانیة** ان قیل ای استعارة او تشبیه فی قول ابی تمام لا تسقنی ماء الملام فانی صب قد استعذبت ماء بکائی قلنا فیه اقوال ووجوه الاول ان فیه استعارة مکنیة تخییلیة فانه شبه الملام بظرف شراب مکروه وهو استعارة مکنیة واضافة الماء تخییلیة ووجه الشبه ان اللوم یسکن حرارة الغرام کما ان الماء یسکن غلیل الاوام الثانی انه تشبیه من قبیل لجین الماء لا استعارة ووجه الشبه کما ذکر وهذان الوجهان ذکرهما صاحب الایضاح واورد علیهما الحلبی بان المناسب للعاشق ان یدعی ان حرارة غرامه لا یسکن الا بالملام ولا بشیء اخر فکیف یجعل ذلک وجه شبه واورد علیهما بعض اخر بانه لا دلالة فی البیت علی ان الظرف والماء مکروه والتشبیه لا یتم بدونه واجیب عن الاول بان تشبیه الشاعر الملام بالماء فی تسکین نار الغرام انما هو علی وفق معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق یسکن بورود الملام ولیس ذلک علی وفق معتقده فلعل معتقده

ان نار الغرام يزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم اجد الملامة في هواك لذيذة حبا لذكرك فليلمني اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الآخر جاؤا يرومون سلواني بلومهم عن الحبيب فراحوا مثل ما جاؤا فنقول الجلبي بان المناسب للعاشق التحمل منه فمع كيف وصاحب الايضاح لم يقل ان التشبيه معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة في شراب ظاهر في انه غير راض بهذا الجواب والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يقيد بالكراهة وح يصح التشبيه ويكون وجها عليحدة لكونه استعارة مكنية تخييلية سوى ما ذكره صاحب الايضاح ويندفع عنه الايراد الثاني كما هو ظاهر بعضهم وقال في وجه الشبه ان الملام يعنف بالملوم وهو مختص بالسمع فنقله ابو تمام الى ما يختص بالحلق كانه قال لا تذقني الملام ولما كان السمع يتجرع الملام اولا كتجرع الحلق الماء صار كانه شبيه به ولا يخفى بعده الثالث ان يكون ماء الملام من قبيل المشاكلة لذكر ماء البكاء ولا تظنن ان تأخر ذكر ماء البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا في قوله تعالى فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ ان تسمية الزحف بالبطن مشيا للمشاكلة لما بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلثة يصلح لتصحيح كلامه فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه منفكة عن الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هذا ونقل ابن الاثير في كتاب مثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الي بريشة من جناح الذل لابعث اليك شيئا من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه في الاية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا عند تعبه ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطئ راسه ويخفض يديه الذين هما جناحاه فشبه ذلك وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة اليه وهو من الامور الملائمة للحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى

شعر فارسی

وعلی ما ذکرناه جلیة الحال فی النقل المذکور غیر خفیة **شعر فارسی** منم معلول بی
علت که علت گشته پیوندم ازل فرزند من باشد ابد فرزند فرزندم این شعر در السنه و افواه
مشهور است و حقیر برنخورده ام کر کسی متعرض حل آن شده باشد و آنچه بخاطر حقیر رسیده در بیان معنی
آنستکه اوصاف مذکوره در این شعر اوصاف معلول اولست که عقل کل باشد در نزد حکما و نور محمد
صلی الله علیه و آله باشد در نزد بعضی و مراد از علت اول نقص و قصور و قوه است و مراد از علت دوم
فاعل و موجد است و ممکن استکه علت اول نیز بمعنی فاعل و موجد باشد لیکن معلول مضاف باشد بر
علت یعنی منم معلول که فاعل بی فاعل و معلول علت بی علت و بالجمله معلوم چیزیکه آن علت ندارد
و واجب بالذات است پس معنی آنستکه معلول اول بلسان واقع میگوید که منم معلولی که در معلولیت
و امکان قصور و نقص و قوه ندارم یعنی بسوای معلولیت و امکان قصوری دیگر ندارم و معلولی از من
بالاتر نیست زیرا که جمیع کمالات من بالفعل است و قوه و جهت عدم نیست در من نیست خلاصه معلولی
که بعیب باشد و بغیر از معلولیت عیب و قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است در من یا منم معلول
شیئی بی علت واجب بالذات و فاعل و موجد پیوند من شده یعنی من بیواسطه از او صادر شده ام
و واسطه در میان من و او نیست پس گویا او بمن متصل است و ازل که عدم تناهیست از جانب بدایت
فرزند منست یعنی از من ناشی شده است و این مبنی است بر مذهب حکما که معلول اول را حادث ذاتی
میدانند و میگویند امتداد وجود او از جانب بدایت و نهایت غیر متناهیست و چون ازل فرزند من
باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتب بر ازل است فرزند فرزند من باشد و ترتب ابد بر ازل
باعتبار آنستکه عدم تناهیست از جانب نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهیست از جانب بدایت
و این نیز مبنی است بر مذهب حکماء که ما ثبت قدمه امتنع عدمه پس آنچه عدم تناهی آن از بدایت ثابت
باشد باید عدم تناهی آن از جانب نهایت نیز ثابت باشد پس گویا ازلیت سبب ابدیت است لهذا

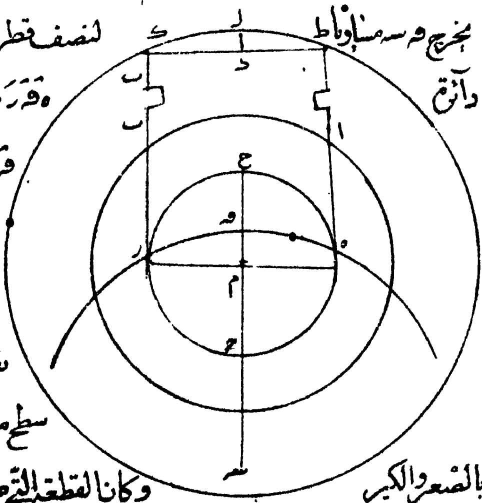
مسئلة متعرفة

هرگاه ازلیت بمنزله فرزند من باشد ابدیت بمنزله فرزند فرزند من خواهد بود **مسئلة متعرفة**
معروفة وهی ان الاناء کالطاس یسع مثلا بسع من الماء وهو فی قعر البئر اکثر مما یسعه وهو علی رأس
المنارة اقول هذه المسئلة مما یذکر فی الهیئة لکون ماخذها و دلیلها من مسائلها و بنائها

على التوضيح والتفصيل انه قد ثبت وتقرر ان الاثقال تميل الى مركز العالم ويظهر منه ان سطح الماء
الذي هو الثقيل كري بالحقيقة اذا لم يعرض له مانع لاستحالة ان يكون موضع منه اقرب منه الى
مركز العالم والا لمال الماء اليه بسيلانه وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي الى المنخفض والابعد الى
الاقرب الى ان يثبت به بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء انما
كان يكون قطعة من سطح كرة مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ولا شك ان سطح الماء كلما قرب الى
المركز ازداد انحدابه لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى اذا تساوى
وتراهما وكانت قطعة الكبرى اصغر من النصف كما برهن عليه فيكون الاناء المملوة ماء بحوي من الماء و
هو اقرب الى مركز العالم كقعر بئر مثلا اكثر مما يحويه وهو ابعد منه كراس منارة مثلا لاجل ان منه
تساوي غلظة التفاضل بين السهمين لان الماء في قعر البئر اشد تقببا وتحدبا منه في راس المنارة
والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف
قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم والظاهر
ان تحدب الكرة الصغيرة اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي
ماء الاناء
هي سطح ظاهر مائه بمعنى ان سطح ظاهر الماء يرتفع من سطح دائرة راسه ويتحدب بحيث يصير قطعة
كرة يكون سطح دائرة ماء الاناء او راسه قاعدة لتلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر
البئر ولا ريب في ان تلك القطعة اقل من النصف وقد سبق انهما انما كانت يكون قطعة من كرة مركزها
مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظمى واذا كانت في قعر البئر يكون
قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر براس المنارة مثلا اعظم
من التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر بقعر البئر ولا ريب في ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين
كل منهما اصغر من النصف واحدهما من كرة عظيمة والاخرى من كرة صغيرة يكون تحدب القطعة الثانية
اكثر من تحدب القطعة الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البئر اكثر من تحدبه في راس المنارة
مع وحدة قاعدتهما فيكون ماء الاناء المملو ماء في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لان سطح ظاهر
مائه في الاولى قطعة من دائرة صغيرة وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بملائمة الاناء

ماء

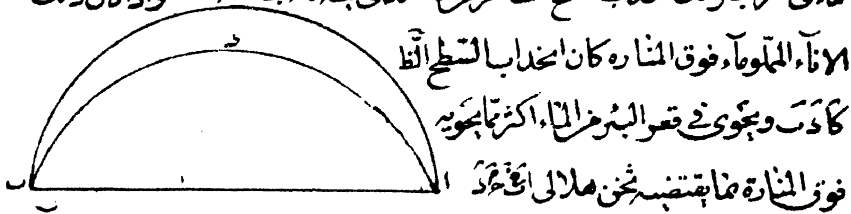
ما في الحالين ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة للقطعة المحدبة الواقعة عليه فيهما وظاهر
انه لو ملئ اناء ماء في راس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن الماء ازداد انجذاب مائه وصارت
قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء وعلى هذا يكون الاناء في راس المنارة
مملوا من الماء وفي قعر البئر لا يكون مملوا منه وبذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل
المذكور ازدياد ذلك الماء بعينه لازدياد انجذابه وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انتقاصه
لانتقاص انجذابه والوجود بخلافه فان ازدياد الانجذاب مع انتفاء الملاءة لا يوجب ازدياد الماء
انما الموجب له ازدياده مع بقاء صفة الملاءة وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في راس
المنارة اعني سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قعر البئر في الاناء وهو
ظاهر والحاصل ان ازدياد الماء بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك
اسفل واذا نقص التحدب يصير اعلى ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوره فلنفرض ا كرة
الارض و ا ب منارة عليها و ا ر ب بئرا فيها و ط ك ه ر المتساويين عرض راس الاناء في راس
المنارة وقعر البئر ونرسم على م مركز العالم دائرة ط ل ك ببعد راس الاناء عنه حين كونه على
راس المنارة فيحصل قطعة ط ل ك من الماء ودائرة ه ح ر ببعده عنه عند كونه على قعر البئر فيحصل
قطعة ه ح ر منه ونفصل من ح م سهم قطعة ه ح ر خط م ق مساويا لذل سهم قطعة ط ل ك و
نخرج م س مساويا لنصف قطر دائرة ط ل ك ونرسم على مركز س دائرة
ه ق ر مساويا لدائرة ط ل ك المساوي له



فـ ر ه ح ر ه الذي غلظه وهو ح ق
مساو لتفاضل ح م ق م السهمين
وهو المطلوب وبوجه اخر في التوضيح
نقول اذا رسم على راس الاناء الذي هو
سطح مستو كانت قطعتان من كرتين مختلفتين
بالصغر والكبر وكان القطعة التي من الكبيرة اصغر من نصفها كان ما رسم عليه

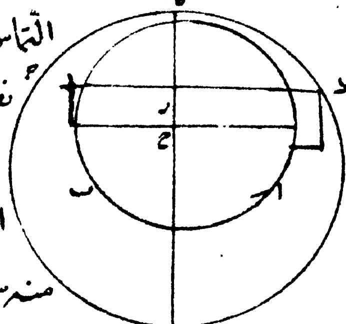
من الكرة

من الكرة الصغيرة كاحـ ب اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كا د ب ويكون التفاضل بين القطعتين
بشكل هلالي تساوي غلظة التفاضل بين سهمي قوسي احـ ب ا د ب فاذا كان الاناء المملو
ماء في قعر البئر كان انحداب السطح الظاهر من الماء الذي نبه كا حـ ب واذا كان ذلك



الاناء المملو ماء فوق المنارة كان انحداب السطح الظاهر
كا د ب ويحوي في قعر البئر من الماء اكثر مما يحويه
فوق المنارة مما يقتضيه ثخن هلالي ا حـ د

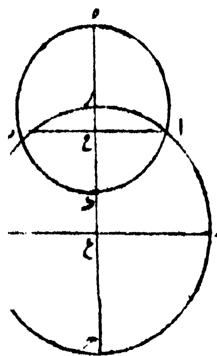
واذا عرفت ذلك فلنبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة
العظمى اذا تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان نبين ذلك بوجوه
منها ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسان من داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما
متساويان كدائرتي ا ه ب د ه حـ المتماستين على نقطة ه وهي وسط قوسي ا ه ب د ه حـ
المتساويين في الوتر ثم نصل وتري ا ب د حـ ونصل بين منتصف ا ب وهو ح ونقطة

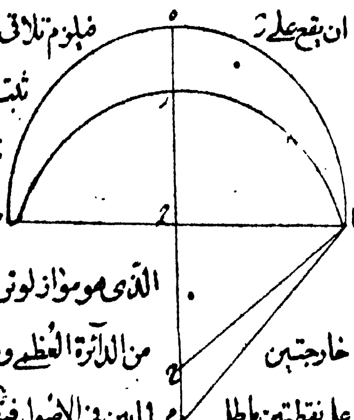


التماس وهي ه بخط ح ه فهو قاطع لوتر د حـ لا محالة على
نقطة ز فيكون خط ا ح ز ه ح عمودا على وتري ا ب
د حـ ومارا على مركزي الدائرتين كما ثبت في ثالثة
الاصول فيكون مجموع ه ح سهم قوس ا ه ب و ه ز
منه سهم قوس د ه حـ ولا ريب في ان ه ح الذي هو سهم
قطعة الدائرة الصغرى اطول من ه ز الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى الناقصة من النصف
المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو المط وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت دائرتان مختلفتان
في المقدار مماستين من داخل على نقطة يمر بها قطراهما فكل وترين متساويين لقوسين من
تينك الدائرتين بحيث يقومان على ذلك القطر على قوائم فوتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
العظمى التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من وتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
وجهه ويلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى

وهو

وهو المطلوب ب بفرض قوسى اه ب ار ب من دائرتين مختلفين على وتر اب ولكن
قوس ار ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف اب وهو نقطة م
عمود م ر ه على اب وهذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين اى نقطتى ع م لكونه عمودا
على الوتر ومنصفا له فنصل خطى اح ام ونقول نقطة ح التى هى اقرب الى وتر اب من نقطة م
هى مركز دائرة اه ب الصغرى لكون خط اح اقصر من خط ام نظرا الى ان زاوية اح م منفرجة
وزاوية ام ح حادة فنقطة ح داخلة فى سطح ار ب العظمى ولنخرج منها خطا ح ا ح ر الى محيطها
و ح ر على سمت المركز عن مار عليه فهو اقصر من ح ا لكن خطا ح ا ح ه لكون كل منهما نصف قطر
الدائرة الصغرى متساويان فخط ح ه اطول من خط ح ر فبعد اسقاط ح م المشترك بين م ح ح ر
يكون خط ه م الذى هو سهم لقوس اه ب التى هى قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من م ر
الذى هو سهم لقوس ار ب التى هى قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب ح
نفرض قوسى اه ب ار ب من دائرتى اه ب د ار ب ح المختلفتين على وتر اب وليكن قوس
ار ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف الوتر وهو م عمود م ر ه على ذلك
الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجة من دائرة ار ب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما
ان يقع على ر فيلزم تلاقى الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما
ثبت فى الاصول واما ان يقع بين نقطتى ر م فيلزم
تماس الدائرتين على نقطتى اب ضرورة ان دائرة
اه ب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى
الذى هو مواز لوتر اب وهو قطر ل ع س على نقطتين وقعتا
خارجتين من الدائرة العظمى والا صارت الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين
على نقطتين باطل لما بين فى الاصول فتعين ان يقع نقطة ه خارجة عن الدائرة العظمى
فيكون ه م الذى هو سهم قوس اه ب الذى هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من م ر الذى هو
سهم قوس ار ب الذى هو القطعة العظمى وهو المطلوب سؤال طبعى ان قيل قد ثبت





سؤال الطبعى

بالتواتر والمشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب والفضة في الصرة ولا يحرق الخرقة المصرورين
فيهما اما السبب في ذلك قلنا المبة ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها ينفذ في المتخلل وهي سريعة
الحركة جدا فلا يبقى فيه ريثما يحرقه واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها
قدرا من الزمان يعتد به فتذيبها

شعر عربی

شعر عربی لابی نخيلة كان اذنيه اذا تشوفا قادمة
او قلما محرفا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعا مع انه منصوب
بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى
وهي اربع او عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله تشوفا اي تزينا ومعناه ظاهر واجيب عنه
تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني
الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان اذنيه اذا تزينا تحكيان قادمة
او قلما واخرى بان المروي المكتوب في النسخ المصححة تخال لا كان واخرى بان الكلام قادمتا وقلما
محرفا بالالف من غير تنوين على انه مثنى فالاسماء الثلثة مثناة وحذف النون للضرورة وقيل
قد خطأ ابو نخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشده بحضرة الرشيد لحنه ابو عمرو والاصمعي وهذا
ينافي ما نقل ان ابا عمرو قد توفي قبل خلافة الرشيد

کلام العرب

من كلمات العرب قولهم صح
رمضان في الواوات يريدون انه جاوز العشرين فلا يذكر الا بواو العطف فيقال احد و
عشرون واثنان وعشرون وهكذا ويشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب
الله كلما سمعا كانني هلال العيد قد طلعا فخذ للهو في الشوال اهبته فان شهرك في
الواوات قد وقعا

حدیث

قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا عدوى ولا هامة ولا طيرة
ولا صفر العدوى ما يظن الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقده العرب في الجاهلية
من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك ثاره صاحت هامته في القبر اسقوني اسقوني والطيرة
التشأم من صوت غراب ومثله واما الصفرة فكالحية يكون في الجوف يصيب الماشية فهو عندهم
من الجرب

قضاء العلی

مرقوبيت هفده شتر ميان سه کس مشترک بود ایشان بخدمت حضرت
امير المؤمنين عليه السلام آمدند وعرض كردند كه ثلث شتران از يكى است وتسع از يكى ونصف

از يكى

از یکی و میخواهیم شما این شترانرا باین طریق قسمت کنید بی کسر حضرت یک شتری طلبید از خود
وانرا بر هفده افزود تا هجده شد پس ثلث انرا که شش بود بصاحب ثلث داد و نصف آنرا که نه
باشد بصاحب نصف داد و تسع انرا که دو باشد بصاحب تسع داد و یکی باقیمانده بود که شتر خود
ضبط نمود **و مخفی نماناد** که مقتضای سؤال آن بود که هر یک از آن سه نفر کسری
که حصهٔ او بود نسبت بهفده بردارند نه نسبت بهجده و بنا بر این حصهٔ هر یک کمتر میبود از
آنچه حضرت بایشان داده بود و ملخص کلام آنستکه بمقتضای ظاهر سؤال آنستکه این
کسور از هفده اعتبار شود و اگر چنین میشد حصهٔ هر یک کمتر از ان میشد که حضرت داد
زیرا که کسور مذکوره مستغرق هفده نیستند بلکه هرگاه از هفده اخذ شود مجموع آنها کمتر
از هفده میشود و مع ذلک کسری هم میرسید پس در سؤال ایشان که باید باین طریق قسمت شود
بدون کسر قرینه موجود استکه از آن مستفاد میشود که ظاهر سؤال یعنی اخراج کسور مذکوره
از هفده مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان آن بوده که باید بیکسر هفده شتر میان ایشان
منقسم شود بنحویکه این هفده ثلث و نصف و تسع عددی باشند و یکیرا ثلث و یکیرا نصف و یکیرا
تسع بدهند و چون آن عدد هجده بود لهذا حضرت یک شتر اضافه نمود و بطریق مذکور قسمت کرد
و هر سؤال قسمتی که از این قبیل باشد جواب آنستکه عددی تحصیل شود که عدد اشیاء موجوده
بعینها کسور مطلوبه آن عدد شود و انکسور از آن عدد اخذ شود مثلا اگر سؤال شود که هفتاد
و یک گوسفند میان سه کس مشترک یکی را ثلث رسد و یکیرا خمس و یکیرا سبع و بی کسر باید
قسمت کرد جواب عددیکه هفتاد و یک کسور مذکوره آن باشد صد و پنج لهذا باید ثلث آن که
سی و پنج باشد بصاحب ثلث داد و خمس آن که بیست و یک باشد بصاحب خمس داد و سبع آن
که پانزده باشد بصاحب سبع داد و این مجموع هفتاد و یک استکه بطریق مذکور قسمت شد

سؤال زنی فوت شده و وارث او منحصر در شوهری و پدری و مادری هر کدام از
مال او چیزی غارت کردند چون حاکم شرع ایشانرا طلبید تا موافق شرع بر ایشان قسمت
کند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس ده و پدر را گفت تو ثلث آنچه برده پس ده و مادر را

[illegible]

گفت

کفت تو سدس آنچه برده پس ده چون دادند مجموع را بسه قسمت مساوی کردند و هر کدام را حصه
داد با آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان بالتمام باد در این صورت مجموع ترکه چند میشود و هر یک
چه قدر بغارت برده بودند که بعد از دو قسمت مذکور هر یک بحصه خود رسید **جواب**
در صورت مذکور مجموع ترکه ۲۸۲ است آنچه شوهر بغارت برده بود ۱۹۸ است و آنچه
پدر برده ۷۸ است و آنچه مادر برده ۶ است و مجموع این سه قلم ۲۸۲ میشود که مجموع ترکه است
و نصف آنچه شوهر برده ۹۹ است و ثلث آنچه پدر برداشته ۲۶ است و سدس آنچه مادر
برداشته ۱ است و مجموع این نصف و ثلث و سدس ۱۲۶ است و چون این بسه قسم متساوی
شود هر حصه ۴۲ میشود و چون آن ضم شود با آنچه در نزد شوهر باقی مانده که ۹۹ باشد ۱۴۱
میشود که نصف مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه شوهر است و چون اضافه شود با آنچه در نزد
پدر باقی مانده که ۵۲ باشد نود و چهار ۹۴ میشود که ثلث مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه پدر است
و چون اضافه شود با آنچه نزد مادر باقی مانده که ۵ است ۴۷ میشود که سدس مجموع ترکه است
و حصه ارثیه مادر است **سؤال** ان قیل ای عدد اذا طرح منه عشرة عشرة بقی تسعة — سؤال از بستان
و اذا طرح منه تسعة تسعة بقی ثمانیة و اذا طرح منه ثمانیة ثمانیة بقی سبعة و هکذا **قلنا**
هذا هو العدد المشتمل علی الکسور التسعة باسقاط واحد و هو الفان و خمسمائة و تسعة عشر
اذ ما یشتمل علی الکسور التسعة الفان و خمسمائة و عشرون **سؤال** خمسة رجال و هم — ایضا
زید و عمرو و بکر و خالد و ولید قال الاول للثانی اعطنی اربعة اخماس ما معک لیکون مع مالی
ثمن هذا الفرس و قال الثانی للثالث اعطنی ثلثة اخماس ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس
و قال الثالث للرابع اعطنی خمسی ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس و قال الخامس للاول
اعطنی سدس ما معک لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس فما ثمن الفرس فما قدر ما یکون لکل منهم
جواب ثمن الفرس ۳۷۷۴ و مال الزید ۱۹۷۴ و مال العمرو ۲۲۵۰ و مال البکر ۲۵۴۰ و مال الخالد ۳۰۸۵ — ترکیب بعض از الفاظ
و مال الولید ۳۴۴ **قوله البتة** مفعول مطلق و اصله بتة و الالف و اللام عوض — البتة
عن العامل المحذوف تقدیره بت بتة ای جزم جزما ای جزم الحکم الذی فیما قبله و هو من قبیل المفعول

المطلق

المطلق للنوع **قولهم** كثيرا ما نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان اى حينا كثيرا وما للتاكيد مبنى الكثرة والعامل فيه ما يليه كذا ذكره الزمخشرى فى الكشاف عند قوله تعالى وقليلا ما يشكرون **قولهم قط** من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصدر بالفاء لتجرد تزيين اللفظ فكانه جزاء شرط محذوف **فى الحديث** الصوم فى الشتاء الغنيمة الباردة لعل المراد انه لا تعب فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة من قولهم برد لى على فلان حق اى ثبت **حديث فيه ابهام ما** فى الكافى عن معوية بن وهب عن ابى عبد الله عليه السلام انه اتاه ابن له ليلة فقال يا بنى قل اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله اعوذ بعزة الله واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شئ قدير واعوذ بعفو الله واعوذ بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل دابة صغيرة او كبيرة بليل او نهار ومن شر فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على محمد عبدك ورسولك قال معوية فيقول الصبى الطيب عند ذكر النبى صلى الله عليه وآله المبارك قال نعم يا بنى الطيب المبارك قوله فيقول الصبى الطيب عند ذكر النبى المبارك الظاهر ان الطيب صفة الصبى والمبارك هو مقول قوله اى هذا الصبى الطيب اذا ذكر النبى ص فى دعائه يوصفه بصفة المبارك من عند نفسه وان لم يذكر الامام ع فى الدعاء الذى علمه فيقول وان محمد المبارك او ورسوله المبارك والامام اذا سمع منه ذلك يقول تصديقا له واهتزازا نعم يا بنى الطيب المبارك وهذا الفهم كما يقرب من كون الطيب صفة للنبى والمبارك مقول قوله اى نعم يا بنى الطيب هو الرسول المبارك **لغز مشكل ما** شئ له فى الراس رجل وموضع وجهه منه قفاه ان غمضت عينك ابصرته وان فتحت عينك لا تراه الظاهر ان هذا الشئ هو طيف الخيال فان المنامات يفسر بعكس ما يرى ولذا اذا راى فى المنام انه مات يعبر بطول العمر واذا راى انه يبكى يعبر بالفرح والسرور وهذا هو مراد الملغز جعل راسه رجله ووجهه قفاه وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله ان غمضت الخ ولا ريب ان هذا اللغز على

الوجه المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم فلا ضير ولا استبعاد اصلاً في كون هذا الاسم مقصوداً للملغز اولاً ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين محمد بن لطيفي انه قال تنازعت انا وابو غالب في امر سليمان بن فطرس وقد دنه على حل كل ما يرد عليه من الالغاز من غير ترو فقلنا هلم نعمل لغزاً معا الا ونسئله عنه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب في الجواب هو طيف الخيال فقلت لابي غالب ثم بناحتى نسئله الآن عن هذا التاويل فذهبنا اليه فقلت له اما ان البيت الثاني فيه معنى طيف الخيال فما تاويل البيت الاول فقال المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال ان المنامات يعبر بالعكس **مسئلة بيانية** التشبيه باعتبار الطرفين اي المشبه والمشبه به على اربعة اقسام الاول الملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولاً ثم بالمشبه بها كقول امرئ القيس

كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي

الثاني المفروق وهو ان يؤتى بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقول المرقش يصف النساء

النشر مسك والوجوه دنانير واطراف الاكف عنم

الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه دون المشبه به كقول الشاعر

صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي وثغره في صفاء وادمعي كاللئالي

الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به دون المشبه كقول البحتري

بات نديما لي حتى الصباح اغيد مجدول مكان الوشاح كانما يبسم عن لؤلؤ منضد او برد او اقاح

والتشبيه انما هو في البيت الثاني وشبه الحريري ثغر المحبوب في بيت واحد بخمسة اشياء كما تقول يفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد وعن اقاح وعن طلع وعن حبب **حديث مشكل في الكافي والفقيه** عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة يبلى المبناي افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما في اللغة الاصل والخلقة والجبلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة اقوال الاول ان المراد بها النفس الناطقة اذ الطينة هو الاصل ولا ريب في ان النفس الناطقة هو اصل الانسان وحقيقته وانها ثابت وتعاقب وهي الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله

مسئلة بيانية

حديث مشكل

الجسد و يتعلق به ثانياً و بقاؤها في القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التي في القبر فان البدن لكونه آلة لتحصيل كمالاتها يمتنع ان يزول تعلقها و تعشقها به و اما استدارتها فكانها كناية عن انتقالها من حال الى حال و من شان الى شان مطلقا او في عالم البرزخ فالاستدارة هنا من الدوران بمعنى الحركة اي ماخوذة من دار يدور دوراً و دوراناً فالمراد ان ما سوى النفس الناطقة من الانسان تفنى و انما تبقى النفس مستديمة مستمرة متحركة في جميع مراتب التغير منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتى يتعلق ثانياً ببدنها و يمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها و تجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل البسيط و هذا الحمل و ان كان بعيدا من حيث اللفظ لا لافتقاره الى تجوزات و تاويلات الا انه قريب من حيث المعنى **الثاني** ان المراد بالطينة هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذي يخلق منه اي ما يتولد به الاجزاء الاصلية من العظم و اللحم و العصب و الرباط و غيرها و ظاهر ان الاصل الذي خلق منه اي سوى ادم و زوجته و المسيح من افراد البشر هو النطفة و اما ادم و زوجته فانما خلقا من الطين و اما المسيح فالمروي في بعض الاخبار و ان لم تحضرني الآن الفاظها انه خلق من بخارات خرجت من ادم حين عطس في اول ما عطس و قد قبضها جبرئيل في كفه بامر الله تعالى و حفظها الى ان القيها الى مريم و نفخها فيها فالمراد ان الاجزاء الفضلية و الاصلية تتفرق و تتلاشى بالموت البدن و يبقى ما به تتكون تلك الاجزاء و هو النطفة بحالها لتكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم تلك الاجزاء اليها بعد التفتت و التشتت او بانشائها مرة اخرى كما انشاها منها في المرة الاولى و قد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال و نبتت اللحوم و بالجملة فالمراد ان شخص النطفة التي خلق منها الميت تبقى في القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد في القيمة و لا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله تعالى فلا حاجة الى تاويلها و انما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم كذلك لان الماء بطبعه يقتضي الاستدارة و الكروية حيثما كان كما بين في محله و هذا الحمل و ان كان قريبا من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التي وقعت في رحم المراة و خلقت

منها الجنين بحالها الاصلي وهيئاتها التي وقعت في الرحم بنا في القواعد الطبية والحكمية اذ هذه النطفة لا يبقى على هيئة الاستدارة في البدن الذي تكون منها فكيف يبقى بعد فنائه في القبر **الثالث** ان المراد بها التراب الذي يدخل في النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات وان فسروها بغيرها كقوله تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى وقول احدهما في صحيحة محمد بن مسلم من خلق من تربته دفن فيها وقول الصادق عليه السلام في رواية حارث ابن المغيرة ان النطفة اذا وقعت في الرحم بعث الله ملكا فاخذ من التربة التي يدفن فيها وخلطها في النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها ان معناها الحقيقي اي ان هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها او المجازي اي انتقاله من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو في الصغار والكبار حتى يخلق منها ولا يخفى ان هذا الحمل ايضا بعيد من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد في بعض الاخبار من خلط التراب بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف باول اليه غيره مما لا يمكن الاخذ بظاهره ايضا **الرابع** ان المراد منها اي من الطينة ذرة من الذرات المسئولة في الازل بقوله تعالى أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات فينميها الله الى ما شاء من غاية ثم يذهب ويفنى عنها ما زاد عليها ويبقى اصل الذرة مستديرة في القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادات فيصير كما كان في الدنيا ولا يخفى ما في هذا الحمل من الضعف اما اولا فلانه لا ريب ان المسئول والقابل للخطاب والمطالب منه الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التي تعلق الروح بها وانما احتاج الى الذرة في ان تصير آلة له في تكلمه الحقيقي بلسانه المقالي ليتمكن بذلك عن الجواب عن السؤال ولا شبهة في ان الذرة التي منها مائة ذرة شعير كما في القاموس غير صالحة في هذه الالية فتعلقه بها مما لا فائدة له في هذه الالية واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه المليون ولما تقرر من انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان وهو الذرة قديما ازليا ويحصر الحادث في اجزائها الفضلية التي تزيد وتنقص واما رابعا فلانه

يظهر وجه لبقائها مستدقة لان الذرة وهي صغار النمل ليست بمستدقة كما هو المعروف و
المحسوس الا ان الاستعدادة كناية من انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق واما خامسا
فلان تلك الذرات المسؤولة في الازل بعد ما جعلت قابلة للخطاب ان كانت في تلك المدة المتطاولة
الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مهملة معطلة لزم التعطيل مع انه
لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هي بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب فيلزم ان يكون
للانسان علوم وكمالات او نقصان وجهالات غير متناهية مع انه ليس كذلك واما سادسا فلان
تلك الذرات لما صارت عقلاء عارفين للتوحيد بتعلق روح بكل واحد منها وجب ان يتذكروا
الميثاق لان اخذه انما يكون حجة على الماخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم الغفير
من العقلاء شيئا كانوا عرفوه وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحدا منهم وطول العهد لا يوجب
النسيان بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل
الجنة لاهل النار انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله
قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدي الى الاغراء بالجهل
والى صحة مذهب التناسخية اذ اقوى الادلة في الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لان
محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع انه ليس كذلك واما ادعاء الصوفية تذكره
وبقاء لذة الخطاب في اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرائس بقوله وقد كاشف الله قوما حال الخطاب
بجماله فطرحهم في هيجان حبه واستكن ذلك في كوامن اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعا تجدد
لهم تلك الاحوال والانزعاج الذي يظهر منهم بتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل
عند اهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من
حورات مقصورات في خيام الجنة ونجامعهن بالجماع المعهود (المتعارف) فاذا صاروا مغشيا عليهم وقت السماع
والطرب اغتسلوا بعد الافاقة غسل الجنابة واما سابعا فلان الاصل الذي يخلق بدن كل انسان
سوى ما استثني هو النطفة بالنقل والعقل اما النقل فكقوله وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن
سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ وقوله سبحانه فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ

لو كانت متعلقة الى بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن
م

خلق

خُلِقَ مِنْ مَآءٍ دَافِقٍ وقوله اَوَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ واما
العقل فهو ما ذكروه ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فيصير تلك القوة مبدا لتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم
ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها
فيتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لهذه الافاعيل المختلفة وهكذا الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن
هو النطفة فلا معنى لجعل اصلها هو الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثانيا
فلان تلك الذرات المسئولة غير ازلية والسؤال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة
ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين اخرجهم من صلبه وهم ذر يدبون يمينا وشمالا كما ينبهم
الاخبار المذكورة في الكافي فما ذكره صاحب هذا التوجيه من ان المراد من الطينة الذرة المسئولة
في الازل بتقييد سؤالها بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن ان المراد به الازل و
ليس الامر كذلك بل المراد به ما ذكر الخامس ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة البرزخية و
كان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالبها المثالي او مجردة قالبها وهذا الحمل قريب من الاول
ومما ذكرنا ظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول او الاخير الذي هو ايضا راجع الى الحقيقة مع
انه ايضا في غاية البعد **والاظهر** عندي ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو
جزء الغالب من كل مركب عنصري فان كل مركب من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب عند خلقه من
العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضي وبعد انحلال هذا المركب وفنائه ينحل
الى الاربع التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء الناري يتصل بكرة النار والهوائي بكرة
الهواء والمائي بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضي متصلا بالارض والمراد من الحديث ان ما

يدخل

يدخل في القبر من جسد الانسان ينحل ويتلاشى وتتفرق ولا يبقى شيء من الاجزاء الاصلية والفضلية في القبر الا الطينة التي هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلية اعني التراب فانه يبقى في القبر على الانفراد اما معناه الحقيقي نظراً الى انه جزء الكرة وجزء الكري كرتي او معناه المجازي اعني انتقاله من حال الى حال وتبدله من شان الى شان الى ان يخلق منه مرة اخرى بانضمام ساير الاجزاء العنصرية المفارقة عنه اليه او كما خلق منه اول مرة **تنبيه** المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الاجزاء الاصلية واعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة وبذلك يندفع الشبهة المشهورة الموردة على المعاد الجسماني حتى ربما قد يتمسك بها الملاحدة واتباعهم من فساق المسلمين الذين هم امثالهم في الباطن وان تميزوا عنهم في الظاهر على استحالة المعاد البدني وهي انه لو اكل انسان انساناً او صار جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلاً وهو المطلوب او يعاد فيهما معاً وهو محال او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معاداً وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المط وهو عدم امكان اعادة جميع الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذي صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل انما هو فضل فيه فلا يجب اعادته في الاكل قطعاً نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وبتقرير اخر نقول ان اجزاء الانسان الماكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد كل منهما مع اجزائه الاصلية فيرد اصلية الماكول التي صارت فضلية الاكل الى الماكول ويبقى اصلية الاكل معه فلا يمتنع العود ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء مطلقاً اصلية كانت او فضلية نقول بقاء طينته التي يخلق منها كما خلق اول مرة كاف في القول بالمعاد البدني واليه يشير كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحدة في نفي المعاد الجسماني الوارد في الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التي يكفر منكرها اجماعاً ونقلاً ووفاقاً وشبهتهم ان المتبادر اذا صار رميماً او صار جزء لبدن انسان اخر او حيوان فلا يمكن بعثه في البدنين وان الانسان الفاعل للخير والشر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدل لما يتحلل منه حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان التربة والنطفة المخلوق

في معنى المعاد

منها الا يبلى ولا يصير جزء الحيوان الاخر ويبعث منها وهو ممكن اخبر به الصادق عن الله تع فيجب قبوله
على ان الله تعالى قادر على ان لا يجعل كله جزءا او يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى وحاصله
ان المناط في الاعادة هو الاصل باى معنى اخذ اى سواء اخذ بمعنى التربة او النطفة او النفس
الناطقة او غير ذلك مما مر فاذا اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد يبعث منها يحصل المعاد البدنى
وان لم يحصل اعادة ساير الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه
المذكور فلا ريب في اندفاعها بالوجوه المذكورة ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بان يق
على ما اخترتم من كون الاصل هو التربة فاذا فنى بدن شخص وتحلل ويبقى منه مجرد التربة في القبر و
زالت ساير اجزائه فلا ريب في ان هذه التربة هو الاصل الذى يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان
هذه التربة صارت غذاء وهذا الغذاء صارت مادة لنطفة تولد منها شخص اخر فلا ريب في ان هذه التربة
اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضا لكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا الشخص الثاني وبلى جسده
بزوال جميع اجزاء بدنه وانما يبقى في القبر مجرد هذه التربة التي خلق منها بدنه وهذه التربة كانت اصلا بعينها
لبدن الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ويلزم الشبهة ح بانها اما
ان لا تعاد فهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو ممتنع او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا او
لكون هذه التربة جزءا اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب عنه **تتميم** اعلم ان الحكم المذكور
في هذا الجزء اعنى بلى الجسد وفنائه مخصص بغير النبي وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة
واثار عديدة من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم القادسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلم
على ما في الفقيه ان الله عز وجل حرم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ان يطعم منها
شيئا وكقول النبي صلى الله عليه واله على ما روى عنه من الطريقين حيوتي خير لكم ومماتي خير
لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال ص اما حيوتي فان الله تعالى يقول وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم واما مفارقتى اياكم فان اعمالكم تعرض على كل يوم فما كان من عمل حسن استزدت الله
لكم وما كان من قبيح استغفر الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون صرت رميما فقال ص
كلا ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا ومثله ورد في حديث طويل اورده

فنا البدن في غير النبي والائمة الطاهرين ... التركيب الطيب وفي القبر

حديث قطع الخبز بالسكين

الصدوق ره في الفقيه وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام آدم
الى الغري ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة يستفاد هذا الحكم اعني عدم بلى الجسد وتغيره
بخاتم الرسل صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يجري ذلك
في ساير الانبياء واوصيائهم فتامل **حديث آخر في الكافي** عن علي بن ابي راشد عن
ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن
السياري عن الصادق عليه السلام انه قال ابى الآدم قطع الخبز بالسكين **اقول** الإدام بالكسر
والأُدم بالضم ما يؤكل مع الخبز اي شيء كان كذا في النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبر
لعله قطعه لقمة لقمة بالسكين واكله على هذه الهيئة ليكون شبيها لاكله مع الادام ونازلا
منزلته ويفيد لذة ما موهومة مرغبة للنفس مسكنة لها محركة لها الى اكله والالتذاذ به فيكون
الغرض منه مجردا ابداء حيلة يتخدع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبه باكله مع
الادام ويحتمل ان يكون ذلك يفيد في الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناسبا للمزاج الانساني
ولا يفيده ذلك ولا يصلحه الكسر باليد وذلك لما في مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع
مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوجه ونظيره في ساير اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثير
كما قيل الجوز داء والجبن داء فاذا اجتمعا صارتا دواء فيحتمل ان يكون نفوذ السكين فيه
وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيها بالخبز المادوم في كونهما صالحا بالادام غير مضر
لبدن الانام لا في كونه لذيذا مرغوبا للطبع لينكر بعدم مطابقته للواقع فان لآلات القطع والاواني
دخلا عظيما في تغيير امزجة الماكول والمشروب وعدمه كما جربه اهل الطب من الحكماء فلعل مجرد امرار
السكين حال القطع على اية قطعة منه وقطعها به يفيدها من الصلاح بالادام ما لا يفيدها
الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما حديث
النهي عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروا باليد وليكسر لكم خالفوا العجم فاما محمول على حال
غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره ليباع او يوهب مثلا فيعدل عنه الى القطع او على كراهته في حال

غير الضرورة كما اذا كان هناك ادام يصلح فان قطعه ح مكروه للغناء عنه بالكسر والادام مع ما فيه من نوع اهانة وترك الاكرام وقد ورد اكرموا الخبز فان الله تعالى انزله من بركات السماء والظاهر ان قطعه بما يشبه السكين كالخشب المنحوت المشكل بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين بعض الناس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يلينون الخبز اليابس بالادام كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا ادامًا قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن كسره باليد الى ذلك الحد ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام او لعلهم كانوا يجدون في المقطوع لذة لا يجدونها في المكسور وهذا رخصة خصت بحال الضرورة وفقدان الادام واورد عليه بان تخصيصه باليابس مع عمومه خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان جديدًا لينًا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينبغي توجيهه على وجه يطابق عمومه وايضًا المتعارف بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا ارادوا سهولة تناوله او المبالغة في تكسيره وتفتيته الى حد لا يمكن كسره اليه باليد اما لصلابته او لانتهاء اجزائه في مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره باليد يلينونه بالماء او يرضونه حتى كانه السويق فيفيد بذلك فائدة الادام في سهولة التناول لا انهم يقطعونه بالسكين الى ذلك الحد الغير الممكن كسره اليه باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضًا تخصيص وجدان اللذة في المقطوع بالسلف ونسبته اليهم مما لا يناسب مضمون الخبر فان الظاهر من خبر السندي ان قطع الخبز بالسكين يفيد فائدة الادام مطلقًا في اي مكان او زمان كان وبالنسبة الى اي شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر من قولهم لمية لذتهم بالمقطوع دون المكسور **حديث اخر** وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمة في التوحيد عن الصادق عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك اليوم عملًا الا من زاد **اقول** على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفي الزايد يبقى الناقص والمساوي وفي الصورة الاخيرة يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذ المستفاد من الكلام بجملته ان كل من قال هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا ريب ان المساوي

حديث في التهليل

غير

غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الآخر **والجواب**
ان المفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعدد فالمراد تفضل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم
يقلها بهذا العدد سواء كان واحدا او متعددا فالمعنى ان من قالها مائة مرة واحدا كان او متعددا
افضل من الناقص والزايد فاذا استثنى الزايد بقي الناقص فقط ولا يبقى المساوي داخلا في المفضل
عليه لدخوله في المفضل **حديث اخر** وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته حيث قال في حديث
ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله لسئلته هل رأيت ربك
فقال ابو ذر قد سئلته فقال نور انى اراه اى هو نور كيف اراه **اقول** لهذا الخبر
توجيهات ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره
كما هو مقتضى تفسيره حتى يكون المعنى ان ربي تعالى نور محض فكيف يمكن لي ان اراه ويراد بالرؤية
ما يعم الابصار بالبصر الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو
عرف العارفين فالمعنى ح ان ربي صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر
وهو ظاهر ولا ادراك حقيقته بالعقل اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل
في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بيّنا في كتبنا العقلية على وجه مستوفى وقد اتفق على ذلك
جميع العارفين وفرق الموحدين **الثاني** ان يبقى على ظاهر تفسيره ويراد بالنور ما ذكرناه
اعني صرف الوجود ولكن تخصص الرؤية بمعناها الظاهر اعني الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى ح ظاهر
الثالث ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر وبالنور الوجود المفارق
القائم بذاته المجرد عن المادة وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق النور على المجرد
شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات فالانوار القاهرة العالية
في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن سلسلة
العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس بمراتبها وفي الاخبار ايضا يطلق الانوار على الذوات
المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا في اين من الله مشرقها و
الى الله مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي

حاشية: في الرؤية

وهي تدل على ان المراد بالنور في الرواية الاولى هو هذا المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قوله
كنت انا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر آخر قال الله
تبارك وتعالى يا محمد اني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي
وعرشي وبحري فلم تزل تهللني وتمجدني هكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي
وكتاب فردوس الاخبار لابن ابي ليلى وفي الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه السلام
وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نوره
فمعنى الخبر ان ربي مجرد ليس له مكان فمن اين اراه والرؤية مسبوقة بكون المرئي في مكان او جهة
مقابلا ومسامتا للرائي فحاصل الجواب يرجع الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد وكل مجرد لا يرى
بالبصر وانما حذف موضع الصغرى لدلالة السؤال عليه واما الكبرى فاقيم ما يفيد مفادها
في مقامها اعني كيف اراه **الرابع** ان يقطع النظر عن نفس ويقرأ اني بالكسر مشددة على انها حرف
التاكيد مع ياء المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحدة بمعنى المنسوب الى النور من باب المبالغة
فيكون كروحاني بزيادة الف والنون مع الياء المشددة للمبالغة وعلى التقديرين يجعل المضارع
للحال ويحمل الرؤية على الرؤية بالقلب تلقيا للمخاطب بغير ما يترقبه بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها
على انها الاولى بالقصد والارادة والمعنى ان ربي نور اي ظاهر بنفسه مظهر لغيره وانا اراه الان
كما كنت رايته قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في النورية فانا اراه الان كما
كنت رايته قبل ذلك والمراد اني اراه بالقلب وبالبصيرة الباطنة دائما وهذه الرؤية ثابتة
باختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثم من يليهم من الصديقين والعرفاء وهو راجع الى نوع من
العلم الحضوري والاشراقي الذي ظهوره اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة ومن هذه الرؤية ما يشير اليه
قول امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل رايت ربك لم اعبد ربا لم اره ومنها قول الصادق عليه السلام
حين ما سئل عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد راوه قبل يوم القيمة فقيل و
متى قال وحين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرونه في الدنيا
قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قيل فاحدث بهذا عنك قال لا فانك اذا حدثت به فانكره

منكر جاهل بمعنى ما نقول ثم قد ران هذا التشبيه كفر هذا وبعض العلماء لما غفل عن عرفان العارفين
والموحدين بل عما ورد في اخبار النبي صلى الله عليه واله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين من اطلاق النور على ما ذكر ظن ان النور لا يكون الا جسما او جسمانيا ووجد الخبر بالبعيد
فقال النور جسم وعرض والباري عز وجل ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجابه النور والمعنى
كيف اراه وحجابه النور اي ان النور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلف والتعسف
اذ لا بد فيه من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انه لا حجاب للواجب تعالى
لكونه في اعلى مراتب التجرد والحجاب من لواحق المهيات لا من عوارض المجردات واحتجابه ليس من النور
الذي هو جسم او عرض بل انما احتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده وهذا
معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانه معقول بذاته غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا فان لم يعقل ولن يعقل ابدا كان من جهة العاقل لا من جهته ثم لا يخفى
ان هذا الحمل يفيد ان رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات وممتنعة بالغير وهذا لا يستقيم الا على
مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسما او ما يستلزمه كالمجسمة والمشبهة والاشاعرة ومن يحذو
حذوهم ومن ليس له في المعارف قدم راسخة اضطر الى رد هذا الحديث او الى انكاره او الى التوقف في
صحته كرئيس الحنابلة حيث قال لعبد ما سئل عنه ما زلت منكرا له وما ادري ما وجهه وكابن خزيمة
حيث قال في القلب من صحة هذا الخبر شيء قال ابن شقيق لم يدرك اباذر **حديث اخر**
قال عليه السلام الولد سر ابيه **اقول** السر اخفاء المعنى في النفس ومنه السريرة لانه لا تحصل في
النفس ومنه السرور لانه لا محل السرور كذا في المجمع وفي النهاية الاثيرية سر كل شيء جوفه وفي القاموس
السر ما يكتم وقد ظهر ان السر بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى ومعنى الشيء الذي يكتم ومعنى الجوف اي
الباطن واما السر بالفتح فهو بمعنى ما يسر اي سبب السرور ومنشاه والسر في هذا الخبر يمكن ان يقرء
بكسر السين وفتحها فعلى الاول اما ان يكون [illegible] حتى يكون
المعنى ان الولد صاحب اخفاء امور ابيه او صاحب مكتوماته او بالمعنى الاخير من دون تقدير المضاف
حتى يكون المراد ان الولد جوف ابيه فيكتم ويخفي فيه مقاصده واسراره التي لا يحب اظهارها لاحد

وعلى

حديث الولد سر ابيه

وعلى التقادير الثلثة الغرض ان بعض افراد الولد وهو العاقل الرشيد صاحب سر ابيه الذي يظهر
له من باطن امره ما يستره من غيره ويكشف عنده ما يخفيه عن كل من هو دونه من الاسرار والامور الخفية
فكانه نفسه الناطقة وجوفه فيكتم فيه مقاصده واسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للجنس
والمراد به الكامل في الولدية العامل بمقتضى العقل فان اسم الجنس كما يطلق لمسماه مطلقا يستعمل لما
يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذا يسلب عن غيره فيقال مثلا فلان ليس بولد لابيه اذا
لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سره وغيبه وعلى حمل السر على احد المعاني الثلثة المذكورة
يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله يشبه باباه فيكون مثله في خلقه وخلقه
وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته وجودة ذهنه وبلادته كما قيل في الفارسية بهر تخم زرد
و ريشه درخت خرما همه صفتهاى پدر از پسر شود پيدا فالمقصود ان سر كل شخص وما يكتم في
نفسه من المعاني والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص ويشابهه لوجوب المناسبة بين
العلة والمعلول فالولد اذا كان سر ابيه لكان مناسبا ومشابها له فهنا اطلق الملزوم واريد
منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في جميع افراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية
مهملة في قوة الجزئية وعلى الثاني اعني كون السر بالفتح بمعنى منشا السرور وسببه يمكن
كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية فيكون المراد ان كل ولده او بعض
افراده سبب لسرور ابيه ومنشا الفرحة ونشاطه وهو يستلذ به لذة روحانية ويتبهج برؤيته عقلا
ولذا يقال للمولود قرة العين ونورها وضياؤها وثمرة الفؤاد وسرور النفس وامثال ذلك باي لغة
كانت والمآل في الكل واحد ومنه ما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن والحسين
ريحاناي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي او واحد من اوصيائه وبالولد الامة لكن الكاملين
منهم وهم اولادهم الروحانيون من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة
انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولادة المعنوية نسبة ابي البشر الى سائر
الناس بالولادة الصورية وح يكون المراد انهم صواحب اسرارهم بحذف المضاف او سبب فرحهم وسرورهم
نظرا الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم في الاخلاق والافعال وتاسيهم بهم في

الصفات

الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله انا وعلي ابوا هذه الامة ويحتمل
ان يراد بالولد ما يتولد من كل احد من افعاله واقواله وطرزه وطوره واعماله فانها تدل على
سيرته وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية مزاجه وبالجملة على
قاطبة صفاته وتمام سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسيماء المرء تنبئ عن سريرته واليه اشار
المولوي بقوله **شعر** شد عزازيل از همين مستي بليس كه خر آدم شود بر من رئيس
خواجه ام من نيز خواجه زاده ام صد هنر را قابل و آماده ام در هنر من از كسي كم نيستم تا بخدمت
پيش دشمن بايستم من ز آتش زاده و او از وحل پيش آتش مر وحل را چه محل او كجا بود اندر آن
دوران كه من صدر عالم بودم و فخر زمن شعله ميزد آتش جان سفيه كانچه بود الولد سر ابيه
فان قلت ما ذكرت في بعض التوجيهات للخبر من مشابهة الولد لابيه في الافعال والاحوال يخالف
قول ولي ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا
ان امثال هذه القضايا اعني الولد سر ابيه والولد الحلال يشبه بالخال من القضايا المهملة التي
هي في قوة الجزئية فلا يقتضي العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه
العموم والاستغراق كما صرح به جماعة من محققي العربية فكانه قيل بعض افراد الولد يشبه بابيه و
بعضها يشبه بالخال والامر كذلك في الواقع فان بعضها يشبه بالآباء وبعضها يشبه بالامهات وبعضها
بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القيافة ودفع
ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه بابيه المنسوب اليه فهو ليس بولده بل هو ولد الغير والتشبيه
كما هو مقتضى القيافة ولذا قالوا من اشبه اباه فما ظلم اي فما وضع الشيء في غير موضعه فغرضه
ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون مشابها بالاب وقد يكون مشابها بالام وقد يكون مشابها
بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص المشابهة بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان
يصير مشابها ومماثلا له في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا
اتى بصيغة المضارع وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلناه اذ بهذا القدر يندفع
الوهم المذكور فما سواه فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه

بالذكر

والالغى القيد وبعبارة اخرى نقول لوكان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما يشعر به تعلق
الحكم على الوصف المشعر بالعلية شباهة به لكان كل ولد حلال لكونه حلالا شباهة به لامتناع تخلف
المع عن العلة ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لانه جعل الشباهة دليلا على كونه
حلالا ثم لو اعتبر مفهوم المخالف يلزم الا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك مخالف للواقع عيانا
اذ الولد الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب والمقتضى اعنى تكونه
من منى الام ودمه ووجه الاندفاع انه مع كون القضية مهملة يكون المستفاد منه منطوقا ان
بعض الولد الحلال يشبه بالخال لاجميع افراده فلا يلزم فى البعض الذى لا يشبه ان يكون حراما
ومفهوما ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شبيه به **فى**
بعض الأخبار ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة **اقول**
السر فى ذلك ان سن النبى صلى الله عليه وآله كان ثلثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا
بعد اربعين سنة اذ لما اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس انى رسول الله اليكم كان له اربعين
سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعنى ثلثة وعشرين مدة نبوته
وفى ستة اشهر من هذه المدة كان بناء امره على ما يرى فى المنام ولم يكن يوحى اليه الاحكام فى ستة
اشهر من تلك المدة اعنى ثلثة وعشرين اولى بل كان يرى فى المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله
الى الانام ثم اوحى اليه ونزل جبرئيل اليه وساير الملائكة ويبلغون اليه الاحكام ويصلها الى الناس
وعلى هذا الرؤيا الصالحة اعنى رؤيا النبى صلى الله عليه وآله فى ستة اشهر جزء من ستة واربعين
لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روى فى الشهاب عن
النبى صلى الله عليه وآله انه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزء
من النبوة قال القطب الراوندى فى شرح الشهاب فان قيل لم جعل من اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل
تلك الصفات جزء منها قلنا روى ابن بابويه فى كتاب النبوة ان النبى صلى الله عليه وآله
لما اتاه جبرئيل ع وامره ان يقول للناس انى رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد
ذلك ثلثة وعشرين سنة ففى مدة ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه الاحكام التى يحتاج اليه الناس

حديث الرؤيا الصادقة

التؤدة التأنى وعدم الاستعجال ع

فكانت نبوته عامة وبعثته تامة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث سنين نبوته
اليه بالاحكام لخاصة نفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام شريعته
يحتاج اليها من غير ان يوحى اليه بل تنكت في القلب وتقر بالسمع على سبيل الالهام فيكون مدة
نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان لجميع الناس او لخاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشار
هذا الحديث الى عظم هذه الخصال الاربع وانها بمرتبة ما يوحى اليه ولا اعلم غيرها في سنة تامة من ستة
وعشرين سنة التي هي مدة نبوتي و لم يوح الي في تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من
ستة وعشرين من اجزاء نبوتي وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه في شرح الحديث الاول اذ
بناء ذلك على ان مدة نبوته ستة وعشرون ومبنى ما ذكرناه انها ثلثة وعشرون ووجه التوفيق ان ما
ذكرناه مبني على ان ثلثة سنين التي يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن في الحقيقة ايام نبوته اذ مدة
نبوته الحقيقية هي المدة التي يوحى اليه احكام الكل وما ذكره الصدوق مبني على انه جعل ثلثة
سنين ايضا من ايام نبوته نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه **في دعاء التعقيب**

[illegible]

المذكور في مصباحي الطوسي والكفعمي واغلب بالحمد هواي وسريرتي وعلانيتي قوله اغلب
بالغين المعجمة في النسخ التي رايناها والظاهر ان المعنى خ صرعا لبا على بالي وهواي وسريرتي
مسلانبتي حتى تصرفها الى ما تحب وترضى فالمراد بالغلبة لازمها ولو كان القاف بدل الغين كان
المعنى ظاهرا **قوله تعالى** ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا **اقول**

في معنى الآية

معنى الخرور للاذقان هو السقوط على الوجه معنى الاية يسقطون على وجوههم تعظيما لامر الله
او شكرا لانجاز وعده فان قيل ما النكتة في ذكر الذقن وهو مجتمع اللحيين قلنا قال الزمخشري
والبيضاوي ان ذكر الذقن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه ان اول ما يلقى الارض
من وجهه هو الجبهة او الانف لا الذقن نعم اذا ابتداء الخرور هو الذقن واما حال الوصول
والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والانف وابعدها منها هو الذقن كما هو ظ
فالتحقيق ان النكتة في ذكر الذقن هو ارادة المبالغة في الخضوع وهو تعفير اللحى على التراب
والخرور للاذقان كناية عنها او ارادة انهم حال السجود كالمغشي عليهم في خرورهم على الذقن

فاقرب الاشياء من وجهه الى الارض
اي حين ابتداء الخرور

او ارادة المبالغة في الانحطاط حال سجودهم اي بلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الى
الارض حدا وصل فيه ذقنهم الى الارض مع كونه ابعد اجزاء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان
الذقن لما كان ابعد شيء عن وجه الارض حال السجود كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض
ابلغ في التخضع والتخشع من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون على وصول الاذقان الى
الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع وصول الجبهة اليها وحاصله
انهم يبالغون في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله بها من الوجه ثم اللام في قوله للاذقان
على التوجيه الاخير كالظاهر للتعليل لان معنى كون خرورهم لاجل وصول الاذقان الى الارض هو
كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات يكون اللام لاختصاص المخرور اي كان سقوطهم
للاذقان لا غير ومخصوصا بها **مسئلة نحوية** ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية
خبرا عن المبتدأ **قلنا** قد اختلف علماء العربية في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا
منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الانباري ان يقال زيد اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه
تارة بان الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون
ثابتا للمبتدأ والانشاء ليس ثابتا في نفسه فلا يكون ثابتا لغيره ويرد على الاول ان الخبر الذي
يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعلوه قسيما للانشاء لا خبر المبتدأ للاتفاق على ان
اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذي هو مركب فكان الغلط انما
نشأ من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثاني ان مدلول الكلام الطلبي هو الطلب الثابت في نفسه
لا المطلوب الذي لم يحصل بعد واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة
على المستقبل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها والتحقيق ان الانشاء
يجوز ان يقع خبرا للمبتدأ ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يأول زيد اضربه مثلا الى
قولنا زيد مقول في حقه اضربه او مستحق ان يؤمر فيه بذلك والسبب في ذلك ان المبتدأ انما ذكر لنسبة
اليه بطريق من الطرق فحال الخبر والربط به وجه من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت
زيدا وزيد ضربته فحكم بان زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدأ مع ان فعل الفاعل واقع

عليه في الصورتين معاً ووجه الفرق ان زيداً ذكر في الصورة الاولى بياناً لما وقع عليه من الفعل
وفي الثانية ليسند اليه خالفر احواله وحكم من احكامه ولذا حكموا بان زيداً في الاول مفعول به وفي الثاني
مبتدأ ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابوه منطلق زيد منطلق الاب اذ زيد لما كان هنا مبتدأ
وابوه منطلق خبراً عنه اولو بمفرده حتى يصح اسناده اليه ويكون خالامر احواله وعلى هذا نقول
معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصلا في نفسه لكنه قائم بالمتكلم والمنشئ
وليس ثابتا للمبتدأ حتى يكون خالامر احواله وحكما من احكامه فاذا قلت زيدا ضربه فطلب الضرب
صفة قائمة بالمتكلم وليس خالامر احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولا في حقه او التحقيق
ان يقال فيه فلا بد ان يلاحظ في وقوعه خبراً عنه هذه الحيثية فيقال معنى زيدا ضربه زيد مطلوب
ضربه او مقول في حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضربه ومن ربطه بالمبتدأ معنى اخر لا يستفاد من
قولك اضرب زيدا وهو تعلقه باحد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى
الاول لا ينافي احتمالهما بحسب المعنى الثاني قال **الله تعالى** في سورة النحل أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن
لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا
تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ
غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ **اقول** في هذه الآيات اسئلة **الاول** ان من
مختصة بذوي العلم والعقل فكيف قال هنا كمن لا يخلق مع ان المراد بها الاصنام وهي جمادات
غير عالمة ولا عاقلة فكان احق الكلام ان يقول افمن يخلق كما لا يخلق **الثاني** ان هذا الزام
لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم الهة تشبيها بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان
ظاهره مقتضيا لان يقال في الزامهم افمن لا يخلق كمن يخلق **الثالث** ان العد والاحصاء بمعنى
واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها ونظيره ان يقال ان تر زيدا لا
تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد **الرابع** انه تعالى اجرى على الاصنام وهي غير
عاقلة ما يجري على العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل
الخامسة ما فائدة قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اموات

والجواب عن الاول انه يجوز استعمال من هنا فيما لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن
يعقل فغلب عليه حكمه واجرى مجراه وهو من قبيل المشاكلة وهو باب واسع في كلام العرب ومنه قوله تعالى
ومنهم من يمشي على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح شيئا لك نجد لك طبخه قلت اطبخوا
لي جبة وقميصا ومنه قول العرب اشتبه على الراكب وجمله فما ادري من ذا ومن ذا ويمكن ان يجاب
عنه بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم فلذلك
جرى مجراهم فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالحكمة تقتضي ان يردوا عنه ويردعوا منه لا ان
يبقوا عليه ويقرروا في خطائهم على معتقدهم حتى توهم لهم ان معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء
لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة الهوى قلنا لما كان الغرض من الخطاب هو الافهام ولو
خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومفهومهم وقال افمن لا يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وظنوا
ان المراد غير الاصنام من الجماد فضلا عن ذلك فقال لكن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو
الاصنام **وعن الثاني** انهم لما سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها
كعبادته وجعلها مثله في كل صفة فصح الانكار بتقديم كان ايهما وانما قدم في الانكار ذكر الخالق ولما
لانه اشرف اولا ولان المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه
وبينها فالمناسب ان يذكر اولا او لان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم **وعن
الثالث** ان العد غير الاحصاء فقد فسر بعضهم الاحصاء بالحصر وقال الزمخشري في تفسير
لا تحصوها اي لا تحصروها ولا تطيقوا عدها وبلوغ آخرها فالاحصاء ان يحصر المعدود والعد لا يستلزم
الحصر والبلوغ الى الاخر ولو سلم العينية فنقول ان فيه اضمارا تقديره ان تريدوا عد نعمة الله لا
تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية **وعن الرابع** مثل ما قلنا آخرا في الجواب
عن الاول اي انه اجرى على الاصنام ما يجري على ذوي العقول لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروهم
مجرى اولي العلم فساق الكلام الى معتقدهم لئلا يفهموا خلاف المطلوب **وعن الخامس**
ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطفة والبيض وغيرهما وذلك ابلغ في موتها
فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفا لعباد الاصنام لانها

فيكون

فيكون المعنى ان هذه الاصنام اموات وعبادها غير احياء القلوب ويمكن ان يقال انه تعالى اتى به ليكون قرينة على انها اموات في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون **قوله تعالى** في سورة ابرهيم عليه السلام وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار **اقول** في هذه الاية سؤالان **احدهما** هو السؤال الثالث في الاية السابقة وقد علم جوابه **وثانيهما** انه تعالى كيف اورد لفظ كل مع انه تعالى لم يعطنا كل ما سألناه فان اجيب بان لفظة من تبعيضية ولفظ الجمع بمعنى الكل الافرادي دون المجموعي فيكون المعنى آتاكم بعضا من كل فرد فرد سألتموه قلنا لا ريب في انه لم يعطنا ايضا بعضا من كل فرد مما سألناه **والظاهر في الجواب** ان يقال ان لفظة من تبعيضية ولفظ الجميع هو كل مجموعي والمعنى آتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل فرد فرد ولا ينافي ذلك قوله تعالى في مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها مما لا يعد ولا يحصى مع ان البعض من الجميع في غاية القلة اذ مع كون البعض الذي اعطانا انفع واصلح لنا في معاشنا ومعادنا من الجميع وعدم صلاحيته لنا في اعطاء البعض الذي لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور اعني الانفع بل يكون الامتنان به اكثر من الامتنان بالجميع اذا اعطى ولم يكن بعضه الاخر صالحا لنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان المراد من الاية انه تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم والى بعض كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله وبهذا القدر يصح الاخبار بانه اعطى جميع الناس من كل ما سألوه ولكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع له وحسن الامتنان ح ظاهر **قوله سبحانه** في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفيه سؤالان **احدهما** ان الضمير في كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون يرجع الى لفظة ما الجمع بالقياس الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا الى معناها **وثانيهما** انه ما فائدة نفي استطاعتها على الرزق بعد نفي ملكيته عنها مع ان المعنى

رشيقى حكيم واسيق آيد را اين

ايضا

مع ان الاول مفرد والثاني جمع وجوابه ان الافراد بالنظر الى لفظة ما

واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله في شيئا ونفي ما لكية الرزق بالمعنى المصدري هو بعينه
نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية
عنها مطلقا والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلا في رزق او غيره لانها جمادات غير
شاعرة ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون ديمكن كونه مقيدا ايضا وذلك
بان يجعل الرزق اسما للعين وبدلا عن قوله شيئا او بالعكس اي مبدلا عنه حتى يكون المراد انها
لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايضا فان الانسان قد لا يملك لشيء ولكن يستطيع ان
يملكه لوجود الاهلية والقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون
ان يملكون ونظير هذه الاية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه لا
فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تحويلا فانه يرد اليه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف
الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من
محل واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على الازالة
وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه
ان التحويل له معنيان احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء والفضة
خاتما واريد هنا بالتبديل المعبر عنه بالتحويل الكشف لان في الكشف المنفي في الاية تبديلا فان
المرض الذي كشف يتبدل بالصحة والفقر الذي كشف يتبدل بالغنى والقحط الذي كشفه يتبدل بالخصب
وكذا جميع الاضداد فاطلق التبديل واريد به الكشف الا انه اريد بالاول اعني كشف الضر ازالة
المرض والفقر والقحط واريد بالثاني اعني الكشف المفهوم من التحويل مطلق الكشف الذي هو
الازالة لا كشف الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض
والفقر والقحط عنكم ولا يستطيعون ازالة شيء ما اصلا ولا مجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم
يقل ولا تحويله مع الضمير في **الصحيفة السادسة** وصل على التابعين من
يومنا هذا الى يوم الدين وفيه سؤال وهو انه ما معنى هذا الواو هنا وما فائدتها
وجوابه انه لو لاها لاوهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لا في كل زمان اذ الكلام بدون

الواو يحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من تبعه من يومنا هذا الى يوم الدين يعني
من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في
هذا اليوم مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من تبعه في هذا الزمان
وفي كل زمان الى يوم الدين فعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل ينحصر في تابعي
هذا الزمان واما مع الواو فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذ المعنى ح وصل على التابعين في
هذا الزمان والتابعين في كل زمان الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم
ارادة الخصوصية ثم التفاوت بالتعميم والتخصيص على تقدير وجود الواو وعدمها انما هو على
فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظهر تفاوت على التقديرين كما لا يخفى

آية فيها سؤالان

قال الله سبحانه في سورة النحل وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ
وَلٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ **اقول**
فيه سؤالان **احدهما** انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس
والدواب وظاهر ان اخذ البري بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه وَلَا
تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ **وثانيهما** انه اذا جاء اجلهم لا يتصور التقدم عليه بالبديهة
فما معنى قوله ولا يستقدمون **واجيب عن الاول** بوجوه **الاول** ان المراد
بالظلم هنا الكفر وبالدابة الدابة الظالمة اي الكافرة فالمعنى لو يؤاخذ الله الناس بكفرهم
لاهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا التفسير مروي عن ابن عباس **الثاني**
لو اهلك الظالمين او الكافرين باسرهم لم يبق الدنيا اذ الدنيا لا يكون باقية الا بالقلوب القاسية
والنفوس الشريرة **الثالث** ان سنة الله جرت بان العذاب اذا نزل لمعصية قوم يعم
العاصي والبري كما في قوم نوح ع وغيره من الامم فانه اهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد
قال الله سبحانه وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً والسر في ذلك اما المبالغة
في اعدام الظلم ونفي اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بقية الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر
قليل يتوقف عليه الخير الكثير او لان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كتهاونهم في الامر بالمعروف

والنهى عن المنكر او بقائهم فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على اى تقدير اذا فعل ذلك بالبرى نظراً الى اقتضاء الحكمة والمصلحة فيعوضه الله فى الآخرة ما هو خير له وابقى **الرابع** انها من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم ما من كبيرة او صغيرة ولو على نفسه ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق احد من افراده وح لا يبقى دابة فى الارض اذ الدواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان يعدم ما خلق لاجله ايضاً ولو منع خلق الكل لاجله لا ريب فى ان الغالب خلق لاجله وان اغلب الدواب يتوقف بقاؤه على وجود الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول ان المراد انه لو اخذ الناس بظلمهم يمنع المطر الذى خلق لمنافع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب باسرها من الحيوان والانسان منه واما الجواب الثانى فيمكن بوجهين **احدهما** ارادة المبالغة فى عدم التأخير والحكم عليه بالمحالية بعطفه على محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجى حتى يكون انه اذا قرب اجلهم لا يستأخرون ولا يستقدمون فان نفى الاستقدام يصح اذ المراد ان من بقى من عمره شهر مثلاً لا يمكن ان يصير الباقى اكثر من شهر فيلزم التأخير عن الاجل ولا اقل منه فيلزم التقدم عليه **روى الصدوق عليه الرحمة** فى الفقيه عن ابى محمد انه قال قلت لابى عبد الله عليه السلم جعلت فداك يقول ما استنزل الرزق بشى مثل التعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلم اجل ولكن الا اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة **اقول** تصديقه ع الراوى فى عدم استنزال الرزق بشى مثل التعقيب لا يلائم فى الظاهر قوله ع الا اخبرك بخير من ذلك بل ينافيه ويمكن توجيه ذلك بان قوله ع اجل انما هو تصديق الراوى فى قوله يقول كذا وكذا لا تصديق لصحة ذلك القول المحكى فلا منافات ولو قلنا انه تصديق لذلك القول قلنا ان نقول الخيرية فى كثرة الثواب لا فى استنزال الرزق ولكن بقى شى وهو ان قول الراوى للامام ع يقال كذا وان كان ظاهره خبراً لكنه انما قصد به الاستفهام عن صحة ذلك الكلام فكان اولى فى الظاهر فى جوابه نعم لا اجل كما قاله فى الصحاح من ان نعم احسن فى الاستفهام من اجل واجل احسن فى الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النحاة الى تخصيص

توجيه حديث

اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام
الصريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللغويين والنحاة على ذلك على انهم مختلفون
فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك والزمخشري وجماعة جوزوا
وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بلا فرق صريح بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام حيث
قال في مغني اللبيب اجل بسكون اللام مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمخبر ووعدا للطالب فيقع
بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك
والاغماض عما نص عليه ائمة النحو فقول الامام عليه السلام كاف في صحة وقوعه بعد الاستفهام

قال الله تعالى في سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل **اقول** فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين
العدم الاصلي الابتدائي والموت بعد الايجاد ومن الاحيائين الايجاد بعد العدم الذاتي و
الاحياء في القيمة بعد الموت فغير خفي ان الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما
يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلي قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة **والجواب**
ان المراد من الاماتتين عندنا نظرا الى ما ذهبنا اليه من الاحياء في القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق و
الاماتة بعد الاحياء في القبر ومن الاحيائين الاحياء في القبر بعد الموت والاحياء في القيمة
بعد الموت المتاخر من الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك من قبيل
قوله سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك للحفار ضيق فم الركية و
وسع اسفلها وليس فيهما نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما اردت
الانشاء على تلك الصفات والسبب في صحته ان الصغر والكبر جائزان على ذلك المصنوع الواحد
وكذلك الضيق والسعة واذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن منهما على السوا فقد صرف
المصنوع عن الجائز الاخر وجعل صرفه عنه كنقله منه وعلى هذا لما كان الشيء في حال العدم يجب
يجوز ان يوجده الله وان يبقيه على عدمه وقد ابقاه على عدمه فكانه نقله من احد الحالين اعني
الوجود الى الحال الاخر اعني العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالاماتة بعد الاحياء وقس

عليه

حديث

عليه الاحياء بعد العدم الذاتي **روى اصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر ينافي ما ثبت عقلا ونقلا من عدم مؤاخذة
احد بذنوب غيره كما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ويمكن الجواب بوجهين احدها
ان المراد ان الميت اذا اخبر بنياحة اهله ونسوانه عليه وسمع في القبر صيحتهن ورفع اصواتهن تألم
روحه اما لاستشعاره ما لحقهم من الحزن والهم او لارتكابهم المعصية والمحرم فالمراد من تعذيبه
هو تألم روحه وحزنه لذلك وليس بمعنى العقاب من الله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح
عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم فان مت فانعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب
يا ام معبد فورد هذا الخبر ردا عليهم واستنكارا لفعلهم وتحذيرا عنه وردعا لغيرهم عن التاسي
بهم فانه ان اوصى احدا بان يناح عليه ففعل ذلك بامره ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنياحة
عليه والحاصل انه يؤاخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره **قال الله تعالى**

في سورة الكافرون

قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم
ولا انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين **اقول** على ظاهر هذه السورة سؤالان
احدهما وجه ايراد ما دون من في قوله ما اعبد **وثانيهما** ما الفائدة في
التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد لمشاكلة ما تعبدون ولم ينعكس
الامر لتقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدرية اي لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي
وقال صاحب الكشاف انما قال ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق
وعن الثاني ان التكرار للتاكيد وقطع اطماعهم فيما طلبوا منه ويمكن ان يقال ان الجملتين
الاوليين لنفي العبادة في الحال والجملتين الاخيرتين لنفي العبادة في الاستقبال فلا تكرار و
الخطاب لجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا وفيه ان الثانية من الاوليين هي بعينها الثانية
من الاخيرتين من دون تفاوت في اللفظ اصلا فكيف يجعل احدهما اشارة الى نفي العبادة في
الحال والاخرى الى نفيها في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق اصلا وقال صاحب الكشاف ان
الاوليين لنفي العبادة في الاستقبال والاخريين لنفيها في الماضي ووجه ذلك بان قوله لا اعبد اريد

بها العبادة فيما يستقبل لان لا لا تدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال كما ان ما لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال فالجملتان الاوليان لنفي العبادة في الاستقبال واما الاخريان فلنفيها في الماضي لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم في الجاهلية والمراد انه ما صدرت عني عبادة الاصنام في الجاهلية كما صدرت عنكم فيها وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدته في وقت ما انا على عبادته ثم قال فان قلت فعلى هذا الوجه كان اللازم ان يقول ولا انتم عابدون ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا انتم عابدون ما اعبد فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه في ذلك انهم كانوا يعبدون الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد سيما على اصول الامامية كيف والتوحيد اعظم العبادات وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله وايضا يرد على قوله والجملتان الاخريان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون الراجع الى الفعل العامل فيما بعده لا يكون الا بمعنى الحال والاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل في لفظة ما فيكون بمعنى اعبد وكذلك عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلاما بالتنوين لم يكن ذلك اقرارا منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة ويمكن دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وعلى اي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاما متينا لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى انما كرر ذلك لان الكفار قالوا يا محمد نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة ثم نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكررا ليطابق السؤال

تم المجلد الاول

من مشكلات العلوم ويتلوه

في المجلد الثاني ان شاء الله

قال

المجلد الثاني من شكال العلوم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من قامت القيمة وهو حي واذا مات ثم مات القيمة فهو خير الناس **اقول** الظاهر ان المراد بالموت هنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله موتوا قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وقيامة كل حي عبارة عن موته الطبيعي حين كونه غير متصف بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه عن رذائل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقيمة اخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي وخروج الدجال بالقيمة والساعة كما يشهد به تصفح الاخبار ولا ريب في ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشرور كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في هذا الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان لكونه مامونا عن فساد هذا الزمان **قال رسول الله** من قرا اية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت **اقول** فيه اشكال مشهور وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من قراها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غير ويرد عليه ان الموت وسيلة الى دخول الجنة لا انها مانعة عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجوه **الاول** ان الكلام اجرى فيه مجرى ما هو الشايع المتعارف في المحاورات من اطلاق الشيء وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تاكلون ولا تحضرون الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زيد ومرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم اي المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقنا ولا بد ان يكون هو ايضا معنا في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حضور الموت **الثاني** ان المراد بالموت هو الحيوة الحسي والتلبس بهذا اللباس الردي بان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما الحيوة هو الحقيقي الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات مزبلة الطبيعة والمعنى من قراها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية الا هذا

الموت

حل في خصوص من آية الكرسي

الخرق الحمق والجبن فى هذا البدن الذى **الثالث** انه من باب تاكيد المدح بما يشبه الذم
وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهرا انه ذم له او يثبت له ما يعلم بداهة انه غير
ثابت له ابدا الا انه لو قدر فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذى يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو
نسب اليه لذم العقلاء ومن الاول قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من
قراع الكتائب وقول صفى الدين الحلى ولا عيب فيهم سوى ان النزيل بهم يسلو عن
الاهل والاوطان والحشم ومن الثانى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ المراد ان من قراها لم يمنعه من دخول الجنة شئ الا ما يعلم بالضرورة
انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت فما يتوهم ما نعا هنا هو الموت واذ ليس فلا مانع اصلا
هذا وضد تاكيد المدح بما يشبه الذم هو تاكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر لا عيب فيهم
سوى كفرهم وانهم وهم النفاق وعين الجبن والفشل **قال الله تعالى** فى سورة آل عمران
لَقَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِيْرٌ وَنَحْنُ اَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوْا وَقَتْلَهُمُ الْاَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ
حَقٍّ وَنَقُوْلُ ذُوْقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ **اقول** فيه سؤالان **احدهما** ان الذين قالوا ان
الله فقير ونحن اغنياء كانوا فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى
مَنْ ذَا الَّذِىْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء واسند
قتلهم اليهم **وثانيهما** ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك
وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما رضوا بقتل
اسلافهم الانبياء كانهم باشروا ذلك واضيف اليهم مجازا ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة
وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك اليهم وان كان صدر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس
فى ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله وَاِذْ اَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ الاية وقوله
تعالى وَاَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوٰى **وعن الثانى** ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم
القبيح وهو ابلغ فى ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة فى عكسه فى قوله تعالى رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ زيادة معنى
فى التصريح فى الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبى قد

يكون

مائتين فيها ست آيات

يكون بحق كقتل الخليل عليه السلم ولك فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن ان يكون الجار
في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقدر مثل في ظنهم او في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم
الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيتها ولذلك قتلوهم
والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الانبياء وثانيهما
اعتقادهم بانهم كانوا في ادعاء النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وفيه انه مع اعتقادهم
بانهم انبياء بحق فكيف يلزم زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق فكيف يلزم
زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور اعني تقدير
مثل في اعتقادهم او عندهم يمكن ان يجعل الجار متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر
اعني عندهم او في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم
يعني انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب في ان الشناعة ح اكثر فيكون
المقصود زيادة التوبيخ والتعيير ثم في الاية سؤال اخر ايضا وهو انه كان حق الكلام
ان يقول وكتبنا بدل سنكتب اذ ما يصدر عن العباد يكتب في فترة او بعد ساعات اذا كان الصادر
معصية كما في بعض الاخبار لاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب في ان ما صدر عنهم
كان قبل نزول الاية بازمنة متطاولة فكان ايضا مكتوبا البتة عنده فاللازم ان يقول كتبنا
والجواب عنه بوجهين احدهما انه عبر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد
بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله والمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه
كما لن يفوتنا القول الحق بعد مرة وثانيهما ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما في الصحاح الكتب
الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى سنجمع في القيمة في العذاب
ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب ونجازي عليهما جزائين
متماثلين لمشاركة الاول للثاني في الفساد نظرا الى ان كلا منهما لابطال ما ارسله الله بالهداية
والتبليغ لان ما قالوا انما كان لابطال القران **معمّا باسم محمد مؤمن ميرزا**
كردون لوحي نوشته آمد ابلد **خورشيد** نهاده دل بهر حرف از آن مراد انستكه لفظ

[illegible]

که چون لو انکه کرباشد زیرا که لو بمعنی کراست حی شود و مراد از حی همان حروف نقطات که تا
در آن معتبر نباشد هم چنانکه گاهی این اطلاق مصطلح این فن میباشد و چون که کریوح شود
حدون میشود و مراد از ابدال انستکه لفظ ای دل شود یعنی قلب شود و چون قلب شود با میشود و چون
با ضم بحدون شود حدونبا میشود پس خورشید یعنی شمس دل خود را که میم باشد در پیش هر حرفی
از حروف حدونبا بنهد پس چون در پیش ح میم گذاشته شود و در پیش دال نیز گذاشته شود محمد
میشود و چون در پیش واو و در پیش نون گذاشته شود مومن میشود و چون در پیش با گذاشته شود
مبا میشود و در آخر تقت مختاج جیم تحتبل را مهمله و زا معجمه که در پیش الف گذاشته شود که
میرزا شود لهذا باز خورشید یعنی عین که رز باشد چون قلب خود که رز باشد در پیش الف
بگذارد میرزا میشود پس مجموع محمد مومن میرزا میشود **معمّا باسم واسع**
از نظر چون شد رخ او ناپدید · قطره های اشک بر دامن چکید · مراد از رخ او الف است
هرگاه الف از کلمه او ناپدید شود حرف واو بجا میماند و مراد از قطره های اشک نقطه های شین است
و مراد از دامن اشک حرف کاف است هرگاه یک قطره که عبارت از یک نقطه است بر کاف که در حساب
جمل بیست است بچکد بیست و بیست میشود بجهت آنکه آن نقطه در حکم صفر است و دویست
کنایه از راء مهمله است بعد از آن قطره دیگر بر دامن میچکد که مبدل بواشه بود را مبدل میشود
بزای منقوطه و آن در حساب جمل هفت است و بعد از آن نقطه دیگر بزای معجمه میچکد یا بن عنوان
که نقطه صفری باشد که بر آن بیفزاید هفت هفتاد میشود و هفتاد عین است پس باین عمل
شین مبدل بسین مهمله شد و کاف مبدل بعین مهمله پس هرگاه اشک مبدل باسع شد و سوت
اسع را که ملحق بواو کرده بود واسع حاصل شد **معمّا باسم زکی** ز سینه تیر
کشد افکنی هم از پی آن · یعنی تیر که سی او مبدل بکلمه نه شود او زا از حرف زای منقوطه بکش
مراد از تیر عطارد است و رقم عطارد دال است و هرگاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از
لام است مبدل شود بکلمه نه دال دانه میشود و مراد از دانه نقطه است و هرگاه نقطه از حرف
زای منقوطه کشیده شد و باقی میماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم سینه تیر را باید کشید

معمّا

معمّا

بطریقهٔ دیگر وان اینست که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت شباهت او به تیر کمان در ارتفاع
وبلندی و هرگاه سی در کلمهٔ الف که عبارت از لام است نباشد و مفقود شود اف بجا میماند و هرگاه
اف را از افکنی کشتی کنی میماند بعد از لحوق ان بحرف یا مقصود حاصل میشود **معما باسم**

حبیب معما

دل چه بینا مان شود هرگز نگردد گرد خواب   مراد از دل حشاست و
هرگاه انچیز یکه بنا میماند از حشا که عبارت از شا است مبدل شود بکلمهٔ بی حبی میشود و هرگاه
گرد خواب نگردد بیدار خواهد بود و مراد از بیدار در اینجا حرف بی است و مراد از حرف بی حرف
بای مکتوبی است و هرگاه کلمهٔ حبی حرف با ملحق شد حبیب حاصل میشود **معما**

باسم قراچه معما

دلهای قبیله هر کجا داغی داشت   گردان همه بر طرف دل خویش نهم
مراد از دلهای قبیله با و با و لام است و مراد از داغ در اینجا صفر است و آنچه صفر دارد
از جمله این سه حرف که با است که عبارت از ده است و لام که عبارت از سی است هرگاه صفر ده را
بر طرف دل که ما قبل با موحده است بگذاریم وچون بحساب ابجد دو است و بیست میشود و ده یك
میشود که الف است و چون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد بیست و سه
میشود که عبارت از رای مهمله است و سی بسبب رفتن صفر سه میشود که جیم است پس با این عمل بای موحده
از کلمهٔ قبیله مبدل برا شد و با الف شد و لام جیم شد و مقصود حاصل شد **معما**

باسم حبیب ایضا معما

تو بوادی محبت که دری اگر نهائی   چه قدر که خواهی اینجا خطر
بی نهایت   مراد انست که هرگاه لفظ خطر چندین مرتبه بی نهایت شود مطلوب که اسم حبیب است
حاصل میشود و کیفیت آن باین نحو است که چون لفظ خطر بی نهایت شود یعنی بی ذا شود
خط میشود و چون خط بی نهایت شود یعنی نقطه که در نهایت خط است از آن ساقط شود حط
میشود و چون حط بی نهایت شود مجرد حرف ح باقی میماند و چون حرف حای مکتوبی لفظ بی
نهایت آن شود حبی میشود و چون بار دیگر بی که عبارت از بای مکتوبی باشد نهایت آن شود
حبیب حاصل میشود و هو المطلوب **روی عن رسول الله** صلی الله علیه و آله   حدیث مشکل
انه قال من عرف الحق لم یعبد الحق **اقول** یمکن توجیه هذا الحدیث بوجوه

الأول ان يكون العبادة بمعنى الانكار والجحود فانه احد معانيهما اللغوية وعليه ورد
قوله سبحانه قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين اى المنكرين والمعنى ان من عرف الحق
معرفة صحيحة لم ينكره بعد ذلك فمن انكر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته يظهر ان ما ادعاه
من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجدد الكفر بعد الايمان
الصحيح والمعرفة اليقينية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه فى الظاهر كفرا فى الباطن وفى الكافى
ما يدل عليه من الاخبار **الثانى** ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد
من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية اى يراد بها النهى كقوله
لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام فالمعنى من عرف الله تعالى ينبغى ان لا ينكره بعد المعرفة **الثالث**
ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنى ان من
عرف الله حق المعرفة اى وصل فى معرفته الى غاية ما يمكن ان يصل اليه لم يعبده حق عبادته
فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير فى عبادته **الرابع** ان يبقى المعرفة على
اطلاقها حتى يكون المراد ان كل شخص من عرف الله باى نحو كان لم يعبد حق العبادة فيبقى العام
على عمومه ويدخل فيه الخواص والعوام **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها
الموجب للمشاهدة واللقاء وهى المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعنى الحاصلة
فى الاخرة لا فى الدنيا اذ اقوى المعارف المقتضية للقاء العبد بها انما هو فى الاخرة وح يكون المعنى
من عرف الحق معرفة حقة يوجب اللقاء والاستغراق لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة فى الاخرة
وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون لم يعبد بالتشديد من عبد اى ذلله
ومنه طريق معبد اى مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهى ويكون المراد بالحق
هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يذلله بالاستخفاف بشعائره وترك التعظيم لها والتهاون
فى اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والفتور عن خدمته واداء
حقوقه **السابع** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق فى الموضعين كل ثابت مطابق للواقع
والمراد ان من عرف الحق الثابت فى الواقع اعنى حقيقة الشئ على ما هو عليه لم يذلله بل

الثامن ومهانة النفس وضعف دنيوي لطمع مخالفة عند خلافه تصديق او اهله لغير
ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين ما اوجب الله على عباده من التكاليف الشرعية
لم يؤد تلك الواجبات بتركها او التهاون في ادائها وعدم القيام بامتثاله **التاسع** ان يكون
لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير اي علم ان هذا حق له لم يؤد
ولم يعط ذلك الحق بعدم ايصاله الى اهله **العاشر والحادي عشر والثاني**
عشر والثالث عشر ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم
يعبد بالتشديد ايضا ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **الرابع عشر و**
الخامس عشر والسادس عشر ان يكون المراد بالحق الاول الواجب تعالى وبالحق الثاني
احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر **السابع عشر**
والثامن عشر والتاسع عشر ان يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم
يعبد جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **العشرون** ان يكون من استفهام انكار و
يكون المراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله ولم يعبده وحذف
الواو هنا غير ضائر وله نظائر كقول ابي الطيب اي يوم سررتني بوصال لم ترعني ثلثة بصدود
اي ولم ترعني وفيه اشارة الى ان من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كالخارج
كانه لم يعرف لعدم العمل بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لندوره او سقوطه عن درجة الاعتبار
للحكم بكفره وارتداده او مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه اسوء حالا منه واعلم ان
الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان
المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه
مع التقييد لا مطلقا كما نحن فيه فان المراد ان من عرف الحق لم يعبده وليس المراد ان احدا لم يعرفه
الحادي والعشرون ان يكون من اسما موصولا عبارة عن الواجب تعالى ويكون المراد
بالحق الاول حقيقة كل شيء وبالثاني حقيقة ما والمعنى ان الذي عرف حقيقة كل شيء اعني
البارى سبحانه فانه الذي عرف حقايق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا يعبد شيئا

غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لغيره
وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملئكة والسموات والانسان كعزير ومسيح
وعلى عليه السلم ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تع وكانه لا ضير فيه
لوروده فى نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان الاطلاق عرفا لا يستلزم
الاطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه مطلقا **الثانى والعشرون**
ان يكون من كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثانى منصوبا بنزع الخافض او
صفة لمفعول مطلق محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضا عن المضاف اليه كما فى قوله تع
فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا والمعنى ان من عرف حقايق الاشياء كلها
لم يعبد بالحق او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو
حق عبادته **الثالث والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب
تعالى والثانى بمعنى مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام فى الحق الثانى
كما فى سابقه والمعنى ان من عرف الحق اى الواجب تعالى بانه ربه لم يعبد لك العارف بالحق اى
لم يعبده احد حقا اى عبادة بالحق لامتناع كونه ربا ومربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا
فيكون حكما ببطلان قول الغلاة **الرابع والعشرون** ان يكون المراد من الحق الاول
الامور الثابتة فى نفس الامر ومن الثانى الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف ويكون
من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى اى شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم
يعرف الواجب تع وحاصله ان من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة ان لها صانعا وموجدا
حكيما هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من
موصولة وجملة لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقايق الاشياء واطلع
على احوال الموجودات الثابتة فى الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى وكونه خالقا موجدا لها
السادس والعشرون ان يراد من الحق فى الموضعين الواجب تع ويكون لم يعبد بمعنى
المعروف ويكون الجملة استفهام انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه

البس يعبده بل يعبده البتة **السابع والعشرون** ان يكون المراد من معرفة الحق
اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب بكنهه كان محبوطة الاعمال و
العبادات فكانه لم يعبد الحق **الثامن والعشرون** ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد
بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اي عرفه كما هو عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه
بل عرف ما تصوره وصار مخلوقا في ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء قوله عليه السلام
اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون **التاسع والعشرون** ان يكون الامر بحاله
ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اليس مذللا لله تعالى **الثلثون**
ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنه اليس منكرا له وجاحدا
اياه فانه غير الله تعالى **الحادي والثلثون والثاني والثلثون** ان يكون
الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن لاستفهام الانكار والمعنى اي شخص زعم انه عرف
الله بالكنه ولم يكن مذللا له ومنكرا اياه والواو هنا مقدر كما تقدم مثله **الثالث و
الثلثون** ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في
الواقع ومن الحق الثاني الواجب تعالى ويكون جملة لم (لعله) انشائية مرادا بها النهي كما نظيره و
المعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات او كيفية نسبة بعضها الى بعض
بالعلية والمعلولية وانتهاء الامر اليه تعالى ينبغي ان لا ينكر الحق الاول تعالى **الرابع والثلثون**
ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة ومن الحق الثاني الحق الشرعي اللازم على
العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات في نسبة بعضها الى بعض
بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعي الذي اوجبه الله تعالى وهو ان ينسب العبد كل شيء الى
المبدأ الاول فالمراد انه يذلل الحق الشرعي ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق
الاول بالاستقلال او الشركة **الخامس والثلثون** ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة
الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر **السادس والثلثون الى الخامس و
الاربعين** ان يكون المراد من الحق الاول القرآن فانه احد اسمائه وقد عبر عنه في مواضع

كقوله

كقوله تعالى والذين آمنوا بما نزل على محمد وهو الحق وقوله تعالى ويرى الذين أوتوا العلم
الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ومن الحق الثاني أحد الأمور العشرة الواجب تعالى
والحق الشرعي الواجب وحق الغير وأي حق كان والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر
عنه في قوله تعالى وفي السماء رزقكم إلى قوله إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون والموت والقيمة
ووعد الله تعالى كما عبر عنه في قوله تعالى إن وعد الله حق وقوله سبحانه ويستنبئونك أحق
هو قل إي وربي إنه لحق والقرآن نفسه ويكون من موصوله ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون
الجملة خبرية والمعنى من عرف القرآن وأسراره وتفكر في آياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة
لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة
وعلو المعنى الدالة على أنه ليس من كلام البشر فيعلم أنه من لدن رب واجب حكيم عليم ولم ينكر الحق
الشرعي ولا حق الغير ولا أي حق لما فيه من الآيات الآمرة بأداء الواجبات الشرعية وإيصال كل حق
إلى صاحبه والاستقامة على كل حق وحمايته ولما فيه من النواهي الزاجرة من ترك الواجبات والحقوق
الشرعية وتضييع حق الغير والتعدي عن كل حق والميل إلى الباطل ولم ينكر المذهب الحق أعني
امامة العترة الطاهرة لما فيه من الآيات النازلة في حقهم ولم ينكر أن له رزقا مقسوما يأتيه من حيث
يحتسب ومن حيث لا يحتسب لما فيه من الآيات الدالة ولم ينكر الموت لما فيه من الآيات الدالة على عمومه
ووقوعه وضرورته نحو كل نفس ذائقة الموت وكل شيء هالك إلا وجهه وكل من عليها فان
وإنك ميت وإنهم ميتون ولم ينكر القيمة أو ما وعد الله تعالى لدلالة الآيات الكثيرة على ثبوتها
ولم ينكر القرآن بأنه ليس من عند الله لدلالة الآيات الكثيرة على أنه من كلام الله تعالى كقوله تعالى
ولو نزل من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله نزل به الروح الأمين وغير ذلك
من الآيات **السادس والأربعون إلى الرابع والخمسين** أن يبقى الحكم في
الجمع على حاله ولكن كانت الجملة إنشائية مثل لا ضرر ولا ضرار والمعنى في الكل يظهر بعد
ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس إليها **الخامس والخمسون إلى الثالث والستين**
أن يبقى الحكم في الجمع على حاله ولكن كانت من للاستفهام الإنكاري ولم يعبد بمعنى لم يعرف و

الجملة

صلوا على النبيء ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه اي صلوا على محمد صلى الله عليه وآله ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالهمزة دون التشديد وهو لا يطلق عليه كما يأتي وروي انه جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال السلام عليك يا نبيء الله فقال صلى الله عليه وآله لا تنابذ باسمي انا نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسناده عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبيء الله قال صلى الله عليه وآله لست بنبيء الله ولكني نبي الله **اقول** ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمزة فرد رسول الله صلى الله عليه وآله عليه بانى نبي الله لا بالهمزة بل بالتشديد والوجه في ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النبأ بالهمزة الذي بمعنى الخبر حتى يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهي الشيء المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع كما صرح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب الجامع سمعت ذلك من ابي البشر اللغوي بمدينة السلم واما ادباء العرب وفصحائهم على ترك الهمزة في النبيء وان كان ماخوذا من النبأ بمعنى الخبر فانه وان كان ماخوذا منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل للمبالغة اي المخبر عن الله نعم الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس بالنبي بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري ان رجلا قال له صلى الله عليه وآله يا نبيء الله فقال صلى الله عليه وآله لا تنبز باسمي فانما انا نبي الله النبيء فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله اي اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمزة وتخفيفه يقال نبأ ونبأ وانبأ قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك وقال الجوهري يقال نبأت على القوم اذا اطلعت عليهم ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه صلى الله عليه وآله خرج من مكة الى المدينة فانكر الهمزة لانه ليس من لغة قريش

لا تنبز باسمي

حديث

في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لحق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فاسئله وان سئلك فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهيرا الحديث **اقول** الظاهر ان المراد من قوله عليه السلم

آية

لا يمله خبراً ولا يمل لك انه لا تسامه من جهة اكثارك الخبر له ولا يسام هو من جهة اكثاره الخبر لك

يقال مللته ومللت منه اذا سامه **قال الله سبحانه** في سورة الكهف وَلَبِثُوا فِي

كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا قرأ جماعة ثلثمائة بالتنوين واخرون بالاضافة فعلى

الثاني يتعين كون سنين مميز العدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف

بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون تميزاً كما احتمله بعض اخر كما يقال عندي عشرة ارطال زيتاً فعلى

القراءة الاولى وعلى الثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يمكن مميز ثلثمائة

جمعاً مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفرداً **والجواب** انهم جوزوا الجمع ونحوهم موضع الواحد

في التميز ومنه قوله تعالى بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا **فان قيل** ما وجه العدول عن الاخصر اعني

تسعاً وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعاً **قلنا** النكتة اما حفظ القوافي

مغالطة منطقية

او كون مدة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعاً لاخذهم السنين قمرية

ويدل على ذلك ما روي ان يهوديا سئل علياً عليه السلم عن مدة لبثهم فاخبر بما في القران فقال

انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال عم ذاك بسني الشمس وهذا بسني القمر **مغالطة منطقية**

الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان **وجوابها**

ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد معه وح النتيجة ان

معمّا

الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتحد معه **معمّا باسم عادل**

رفيقا جان با بادل بدست آيد لفظ في در رفيقا حرف جر اخذ شده ومراد انست كه لفظ ر

در غا يعني در ما بين غا كه واقع شود عرا شود آن يعني عرا در جانبا يعني در دو طرف با واقع

شود كه عراباعرا شود ونظر معنى آن غا حاصل شود زيرا كه عرا كه بيع كند را را يعني را از

آن در رود غا ميشود پس لفظ دل كه بدست آورده شود وبر غا ضم شود عادل ميشود

معمّا

معمّا باسم محمد در كشيدن بشكند دندانرا يعني در لفظ كشيدن كه مراد از

مد است بشكند دن كه مراد از آن خم است دندانرا كه نقطه باشد يعني در ما بين مد لفظ خم

ايضاً

بي نقطه واقع شود وچون خم در ما بين مد واقع شود محمد ميشود **معمّا باسم علي**

عربي عاجز اعمى ترقّي وانقلب يعني عاجز كه اعمى باشد يعني عين او برود و آخر شود ولجز ترقّي كند يعني هر يك از حروف آن از مرتبهٔ آحاد بعشرات روند و منقلب شود يعني حروف ثلثه مترتبه برخلاف ترتيب اخذ شود على مبسود **معمّا باسم حبيب**

معمّا

ترا نيحال كه برلبهاي خندان حبابي شد نظرف آب حيوان يعني ح بابي كه حبي باشد و درطرف آب واقع شد يعني درجاي آ ب يعني لفظ ب با وضم وحبي كه ب با ومتصل شود حبيب مبسود **في الكافي** عن ابي جعفر عليه السلام انه عم قال لم تتواخوا على هذا الامر وانما تعارفتم عليه لعل المراد انكم معاشر الشيعة لم تتواخوا على التشيع اذ لو كنتم متواخين على التشيع يجري بينكم جميعاً المواخاة واداء الحقوق ويعم ذلك كل من كان على التشيع وليس كذلك بل انما انتم متعارفون على التشيع يتعارف بعضكم بعضاً عليه من دون مواخاة وعلى هذا يجوز ان يكون الحديث واردا مورد الانكار وان يكون واقعا موقع الاخبار ويحتمل ان يكون المراد ان مجرد القول بالتشيع يوجب التواخي بينكم وانما يوجب التعارف بينكم واما التواخي فانما يوجبه امور اخر غير ذلك لا بد منها وعنوان الباب لهذا الحديث في الكافي هكذا باب في ان التواخي لم يقع في الدين وانما وقع على التعارف وفي بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه كما يتبادر من اللفظ ان سبب التواخي بين المسلمين ليس هو الدين ولا هو مبني عليه بل انما سببه التعارف بينهم وابتناؤه على ذلك وهذا معنى آخر غير المعنيين المذكورين لا يكاد يستفاد من الحديث الا ان يتكلف في النصين بارجاعها الى المعنى الاول **مسئلة نحوية**

حديث

قد كثر في كتب الفقهاء العطف بعد سواء باو كقولهم سواء تغيّر بالنجاسة اولا ويرد عليه اشكال وهو ان او يقتضي احد الشيئين او الاشياء والتسوية يقتضي نفس الشيئين او الاشياء ولذلك منع جماعة من محققي العربية من المتقدمين ايراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعد العطف بام المتصلة التي ما بعدها وما قبلها لا يستغني باحدهما عن الآخر كقوله تعالى سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وسَوَآءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا وسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ وسَوَآءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُونَ وقال ابو علي الفارسي لا يجوز او بعد سواء فلا يقال

مسئلة نحوية

سوآء مط

سواء علي قمت او قعدت لانه يكون المعنى سواء علي احدهما وهذا لا يجوز لان التسوية تقتضي الشيئين
فصاعدا وقال ابن هشام في المغني قد ولع الفقهاء وغيرهم بان يقولوا سواء كان كذا او كذا وهو نظير
قولهم اقل الامرين من كذا او كذا والصواب العطف في الاول بام وفي الثاني بالواو ثم نقل عن الصحاح
سواء قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلي ان ابن محيصن قرء من طريق الزعفراني اولم
تنذرهم وحكم عليه بانه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربية وظاهر
الشيخ الرضي اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وحجته ان او يقتضي احد الشيئين
ويرد عليه ان ام ايضا يقتضي احد الشيئين او الاشياء فيكون معنى سواء علي اقمت ام قعدت
سواء علي ايهما فعلت اي الذي فعلت من الامرين وهذا ايضا ظاهر الفساد قال وانما لزم ذلك في
او وام لانه جعل سواء خبرا مقدما وما بعده مبتدأ والوجه ان سواء خبر مبتدأ محذوف اي
الامران سواء ثم بين الامرين بقوله قمت او قعدت والجملة سادة مسد جواب الشرط الذي اشار
في تضمن الفعل بعد سواء وما اتى معناه الا نزى الى افادة الماضي في مثله معنى المستقبل
وما ذاك الا لتضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضي وفرق السيرافي في شرح كتاب سيبويه بين ما
لو دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم تدخل فجوز او على الثاني دون الاول فقال سواء اذا دخلت
بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها كقولك سواء علي اقمت ام قعدت وان كان بعد سواء
فعلان بغير استفهام جاز عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء علي قمت او قعدت انتهى فقد
تلخص في المسألة ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بل التحقيق ان في المسألة اربعة
اقوال احدها جواز العطف بعد سواء باو وام كليهما والثاني جوازه بام دون او والثالث قول
السيرافي والرابع قول الرضي وهو عدم الجواز فيهما ووجوب التأويل في كل عبارة وقع فيها العطف
بعد سواء باو او بام بجعل سواء خبر المبتدأ محذوف وحاصل كلامه ان لفظ ام كاو في اقتضائها
احد الشيئين او الاشياء فلا يجوز العطف بعد سواء بشيء منهما اذ يصير المعنى سواء علي ايّ
الامرين وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يقع سواء على الامران وعلى هذا فاللازم ان يجعل لفظ سواء
في قوله تعالى سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وفي مثل قولهم سواء علي قمت او قعدت

خبر المبتدأ المحذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف احدهما على الآخر بام او بلفظة او بيانًا
للمبتدأ المحذوف اعني الامرين فمعنى الآية الامران سواء ثم بين الامرين بانهما الاستغفار او عدمه
فالتسوية وقعت عليهما معًا ولفظة ام انما وقعت في بيانهما نظرًا الى ان ما يفعل ثمّ هو احدهما فالمراد
ان الامرين المتساويين اللذين يفعل احدهما وهو هذا او ذاك وانت خبير بان كلام الرضي صحيح
لو ثبت ما ذكره من كون لفظة ام كلفظة او في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء حتى يدل على
الترديد الا ان الظاهر كلامهم انها لا تفيد ترديدًا وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فمعنى
الآية ان الاستغفار وعدمه سواء وايراد لفظة او لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح
الاقوال هو الثاني اعني جواز العطف بعد سواء بام دون او **وممّا ينسب الى امير المؤمنين**
ما لي اريكم كلكم سكوتا والله ربي خلق البلهوتا مراد ببلهوت ماهيئي كه زمين بر پشت او است
وبعضی گفته اند كه اسم آن برهوت است ومقاتل گفته كه اسم آن بهموت است واصح آنست كه
حضرت فرموده است وبعضی گفته اند كه اسم آن شوبا است ودر خبر آمده كه چون حقتعالى
زمين را آفريد از از هم بشكافت وآنرا هفت طبقه گردانيد وفرشته را ايجاد فرمود وآن فرشته
دستها از مشرق تا مغرب كشيد واين هفت زمين را بر دوش گرفت وبراى قرار وى حقتعالى
گاوى از فردوس فرستاد كه او را چهل هزار قوائم بود آن فرشته قدم بر كوهان آن گاو نهاد وچون
قدم آن بر كوهان او رسيد متزلزل بود لهذا حقتعالى ياقوتى خلق كرد كه مسافت طول وعرض
آن پانصد سال راه بود واز بر بالاى كوهان آن گاو نهاد وآن فرشته قدم بر آن ياقوت نهاده
قرار گرفت وبراى قرار قوائم گاو سنگى سبز بيافريد كه مسافت آن بمقدار مسافت هفت آسمان
بود وبراى قرار آن سنگ ماهى بيافريد وآن سنگ را بر پشت وى نهاد وباقى اعضاى وى چيزى
بر آن نيست وآن ماهى بر آب است وآب بر باد وباد بر قدرت حقتعالى وبهر صورت معنى شعر آنست
كه چيست مرا كه شما را همه ساكت وصامت مى‌بينم وهمه شما از عجايب قدرت حقتعالى غافليد واز غرايب
صنع او ساكت وعاجزيد وحال آنكه يكى از عجايب قدرت وغرايب صنع او ماهى است كه مجموع
زمين بلكه سائر آنچه ذكر شد بر پشت آنست **ومن المغالطات المشهورة** ما استدل

قوله عليه [illegible] امير المؤمنين شعر

في طهارة الخمر لطيفة العلامة مغالطة استدل بها

به العلامة في الحج على طهارة الخمر تشحيذ اللاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته
عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس **واجاب عنه**
بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية
للربط يدل على وثاقته خارجا عن طرفي القضية وفي الصغرى جعل جزء للمحمول اذ المراد ان
المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا وح لا يتحد الوسط فلا انتاج واورد
عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لاريب
في انه بمنزلة الضرورة التي وقعت جهة للقضية اذ محصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس
يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية الصادقة
اذا جعلت جزء للمحمول يكون القضية صادقة ايض ويكون الجهة ايض هي الضرورة وح يجوز لنا
ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن
قطعا جزء للمحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس قطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب
والبدن بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او
ضروريا بالضرورة وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايض جزء للمحمول اي قولنا كل قطعي
مسكر ليس بقطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة
لان شرائط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايض وعلى هذا لا
يصح جواب العلامة فالصحيح في الجواب ان يقال ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة لقضية
صادقة وجعلت جزء للمحمول كانت القضية ايض صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة
التي من المواد الثلث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم للاجماع
لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى
المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله

جزء للمحمول انها صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام
ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة والاكتساب اذا كان جهة لقضية
مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اي بالبداهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل
الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيتها او بعبارة اخرى كل اربعة
زوج زوجيته ضرورية اي بديهية فح ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة
اي المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة
زوج يحكم حكما بديهيا ثابتا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان
كل اربعة باي وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بداهة فممنوع والسند ظاهر اذ الدراهم
الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في كيس زيد
ولم يحكم عليها بالبداهة انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم على كل اربعة بانها زوج بالزوجية
ضرورة لان الحكم الضروري الذي في هذه القضية اما على الافراد جميعا ومن جملتها
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على اختلاف الرأيين وعلى اي حال
له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك والسر فيه ان ملاحظة الشيء
بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زيد عالم وجزمنا به لكنا نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولم نعرف انه ابن زيد
وح يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن انه ليس بعالم لحصول بعض
الامارات مثل ان لا يكون لباسه لباس العلماء فح اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم
الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذي يجد العقل بين مفهوم
الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقعية بعنوان اخر مثل انه في
كيس زيد كما ذكرنا فح لا يجب ان يحكم عليها بالزوجية ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن في
كيس زيد ومفهوم الزوجية والمحصل انا اذا قلنا الاربعة زوج بالضرورة فان اريد بالضرورة
الضرورة التي هي مقابل الامكان والامتناع فح اما ان يجعل تلك الضرورة جهة للقضية

او يجعل جزء للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضرورية الزوجية وعلى التقديرين
يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع سواء تصورت بخصوصها بان يتصور فرد خاص
من الاربعة او يتصور في ضمن هذه القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية
في هذه القضية على مفهوم الاربعة الكلي انما في تحت هذا المفهوم الكلي يكون متصورا
بعنوان الاربعة اي كونه اربعة او لم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة
بل تصورت بعنوان اخر ككونها في كيس زيد كما تقدم بان يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة
للامكان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة للحمل او جزء للمحمول فان كل اربعة واقعية
سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر او لم يتصور اصلا يكون الزوجية
لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان يكون جهة للحمل ويكون ضرورية الزوجية ايضا على ان يكون جزء
للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع او الجزم او البداهة او غيرها مما يرجع الى معنى العلم
فح ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصورة بوصف الاربعة
خصوصا او عموما في ضمن القضية الكلية اعني قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان
كل الاربعة واقعية يكون حمل الزوجية عليها على البداهة دون الظن والشك وامثالهما الا
ان الاربعة ان كانت قطعية اي متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما يكون الزوجية
المحمولة عليها بالبداهة والقطع ايضا قطعية وان كانت ظنية او مشكوكة فيها بان لم يتصور بعنوان
الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدراهم التي في كيس زيد مرددة بين كونها اربعة او اكثر او
اقل اما مع ترجيح كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية المحمولة عليها على القطع والبداهة
مظنونة او مشكوكة فيها ايضا وان جعلت جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة
قطعية الزوجية او الاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق ولا
كاذبة كذلك بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعة خصوصا او في ضمن القضية الكلية
حتى يكون الاربعة قطعية وح يكون الزوجية المحمول عليها ايضا قطعية فيكون القضية صادقة
اذ الاربعة القطعية اي المتصورة للعقل بوصف الاربعة خصوصا او عموما يحكم عليها العقل

بالزوجية القطعية واما اذا لم يتصور بعنوان الاربعية بل تصورت بعنوان اخر كما تقدم
في لونها في كيس زيد فان القضية ح لا تكون صادقة لان الاربعة وان كانت اربعة واقعية
ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية بل
الزوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الاربعة فان كانت الاربعية في كونها اربعة
مظنونة عند العقل يكون الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة زائدة ~~وان كانت مشكوكة فيها يكون~~
~~الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة~~ وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية المحمولة عليها ايضا
مشكوكة واذ تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
وكان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظاهر ان ليس المراد به الضرورة المقابلة للامكان والامتناع
فالمراد به اما معناه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته او لازمه اعني القطع حتى
يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعا وعلى التقديرين يكون راجعا الى العلم ولكونه
جهة للقضية يكون القضية صادقة اذ المراد ان كل نجس باي عنوان تصور يجب ازالته قطعا فهذا
العنوان ان تصور بنجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعا وان تصورت
بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب
ازالته قطعا والحاصل ان قيد بالاجماع سواء اريد به معناه الحقيقي او لازمه الذي هو القطع
اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت النجاسة بعنوان كونها نجسا
على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزء للمحمول فح ان اريد بالنجس النجس مط حتى
يشمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلا من حيث انه ماء للعنب لا من حيث انه نجس اي لم
يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكة فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس
واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوكة فيها قطعي وجوب ازالته فصدقها ممنوع اذ
الشيء الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوبا قطعيا وهو ظاهر كما
تقدم تفصيله وان اريد به النجس القطعي اي المتصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد
من القضية ان كل نجس قطعي حكم عليه الامة او حصل القطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته

بوجوب ازالته فصدق هذه القضية اعني الكبرى مسلّم لكن نقول اي شيء اريد من الصغرى

اعني قولنا المسكر لا يجب ازالته بالاجماع فان اريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع

على وجوب ازالته فصدقها مسلّم لكن لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل

مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس حصل الاجماع او القطع في ضمن

قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظ ان شمول الاجماع لحكم جزئي خاص من حيث العموم

بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئي من الحكم مغاير لحصول الاجماع

وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل نجس

يجب ازالته فلعل المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته في ضمن قضية كل نجس

يجب ازالته فح لا يلزم من المقدمتين عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم

يحصل الاجماع على وجوب ازالته مط سواء كان بخصوصه او في ضمن قضية كل نجس حكم عليه

الامة او حصل القطع بانه يجب ازالته فصدقها مم اذ لعله لنجاسته حكم عليه في ضمن القضية المذكورة

بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان كل نجس يجب ازالته لزم ان يكون وجوب ازالة

كل نجس ضروريا بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع ايضا وعند هذا تعود الشبهة قلنا ح

وان صدق ان كل نجس ضروري وجوب ازالته لكن لا نم انه يصدق ان المسكر ليس بضروري وجوب

ازالته اذ لعله كان نجسا في الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة

يمكن ان يورد في موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة اي ليس بديهي الحدوث و

كل متغير حادث بالبديهة ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت مفصلا وقد

اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو انا لا نسلّم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع

مط بل انما يجب مع العلم بانه نجس اذ النجس ما لم يعلم انه نجس لا يجب ازالته فانا اذا لم نعلم نجاسة

الثوب او البدن لا يجب علينا ازالته اصلا وكذا اذا اصاب ثوبنا شيء ولم نعلم انه اي شيء هو

وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته وح نقول المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته

بالاجماع واورد عليه بانه لا شك ان الاجماع وقع على ان كل نجس يجب ازالته مط ولم يقع على ان المسكر

[illegible] عدم حصول الاجماع على [illegible]

يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النجس ما لم يعلم انه نجس لا ينافي اطلاق الحكم الاول لان هذا انما
يرجع الى وجوب العلم والاول يراد به الوجوب الواقعي كما في جميع الاحكام التي يذكرها الفقهاء
على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة اي حكم الله الواقعي هو ذلك
ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مط والحاصل
ان هذا الجواب انما نشا من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الذي هو مراد
الفقهاء المخطئة فيما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل وكم ما بينهما من البون
ولا يخفى ما في هذا الجواب والايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب انا نلتزم ان الحكم
عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجاسة ولكن نقول مع هذا التقييد وكون ذلك ملحوظا
للفقهاء يكون الاشكال واردا اذ حاصل المقدمتين ح ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب
ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره
ليس بنجس معلوم نجاسته وما ذكره من ان المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا
ادري اي مناسبة له في هذا المقام واما الايراد المذكور ففيه انه لا ريب في ان الحكم الذي ثبت لموضوع
يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع ان يتصور الحاكم
هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم واذا لم
يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان متصورا له بعنوان اخر فكيف
يمكن ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره اصلا فاذا قال الفقيه السورة
واجبة في الصلوة او البول يجب ازالته عن الثوب والبدن عندها انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما
تصوره بالخصوص او العموم ووجوب ازالة ما تصوره بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه سورة او بولا
باحد الوجهين اذ ما لا يتصور سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان
كونه سورة بالوجوب وكذا الحال في البول فانه لو كان بولا في الواقع واعتقد فقيه ما لا معنى للحكم
عليه بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذي
لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا

يتعلق

بتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء ويعتقد علمه انه داخل في حكم الكلي بوجوب ازالته كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب الازالة وقد ظهر مما ذكرنا ان وقوع امثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **ومن المغالطات** ما ذكروه في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه **الاول** قياس مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق نقيضان تحقق الاخر ينتج بعض ما تحقق احد النقيضين تحقق الاخر وهو اجتماع النقيضين وجوابه منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه **الوجه الثاني** ان هذا الكاتب الاسود قد اجتمع فيه النقيضان اذ الكتابة فرد من اللااسود لصدقه عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود واللااسود فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله ان في زيد الكاتب الاسود جهتان اتصف باعتبار كل واحد منهما باحد النقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله ان في زيد تحقق شيئان اتصف كل واحد منهما باحد النقيضين ولا فساد فيه **الوجه الثالث** انا اذا قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت عددا وكلما كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلثة عددا زوجا كان فردا وورود المنع عليه ظاهر **مسئلة نحوية** قد وقع الاشكال بين النحاة في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد ابوك عطوفا وتسميتها بالمؤكدة لتاكيدها لما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة فان كل اب يكون رؤفا عطوفا بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك احقه عطوفا يقال حققت الامر اي تحققته وعرفته اي اتحققه واثبته عطوفا ويرد عليه انه لا معنى لقولك تحققت الاب وعرفته في حال كونه عطوفا وان اريد ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة وان كان جزءاها جامدين جمودا محضا الا انه يحصل من اسناد احد جزئيها الى الاخر معنى من معاني الفعل

مغالطة في اجتماع النقيضين

مسئلة في تعيين العامل في الحال

الا ترى ان معنى انا زيدا انا كائن زيدا ولذلك لا يتقدم المؤكدة على جزئي الجملة ولا على احدها لضعفها في العمل نظرا الى اخفاء معنى الفعل فيها ومن الاحوال التي جاءت غير مشتقة قياسا الحال الموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة ومكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها وذلك نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان قرآنا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة اعني عربيا وانما اتى به حالا لانه وطاء الطريق لمجيء الحال في الحقيقة **قولهم**

اصلاح ذات البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات فبعضهم قال ان لفظة ذات هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اي الافتراق واصلاح الافتراق ليس الا تبديله بالوصل والالتئام وقيل ان المراد بالبين الوصل وبالذات النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فقوله اصلحوا ذات بينكم اي اصلحوا نفس وصلكم فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما هو برده ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتئام وقيل ذات البين كناية عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة عن بينهما اي بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح الحالة بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم امر باصلاح الحال التي بينهما اعني صفة الفساد والاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات كناية عن الحالة الموجبة له فاضافة الذات الى البين انما هو لايجابها وسببيتها فالمراد من العبارة اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم

مسئلة بيانية التشبيه الملفوف هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولا ثم بالأتي شبه بها ثانيا بان يشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد آخر من المشبه بها على الترتيب كقول امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي قد

وصفه فيه

وصف فیه العقاب بکثرة الاصطیاد للطیور فذکر ان من کثرة اصطیادها لها اجتمعت لدی
وکرها قلوب کثیرة منها بعضها رطب و بعضها یابس وشبه رطبها بالعناب و یابسها بالحشف البالی
ای ابتدء التمر فذکر اولا المشبهین ثم المشبه بهما علی طریق العطف فالتشبیه الملفوف انما هو
تشبیه عدة مفردات بعدة مفردات اخر مع تقدیم ذکر المشبهات و الحق انه لیس فیه تشبیه مرکب
مرکب کما ظن ای تشبیه حاصل من تشبیه عدة امور باخری مثلها بان یشبه الهیئة الحاصلة
من الاولی بالهیئة الحاصلة من الثانیة کقولهم وکان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن علی
بساط ازرق اذ لیس لاجتماع المفردات فی التشبیه الملفوف کما عرفت هیئة مخصوصة یعتد بها
ویقصد تشبیهها ولذا قال الشیخ فی اسرار البلاغة ان التشبیه الملفوف انما یستحق الفضیلة
من حیث اختصار اللفظ وحسن الترتیب بذکر المشبهات ثم المشبه بها الا لان للجمع فائدة فی عین
التشبیه **سؤال** شلخ طاح وغادر نشبا **الجواب** التشبیه لتطا تقدیر
السؤال رجل مات و ترک مالا وتقدیر الجواب المال لولده جمیعا **معمّا باسم جمال**
ما در میان مجلس رندان نشسته ایم ازصاف درد مجلس باده نشسته ایم ما کرد میان
مجلس در اید مجالس میشود و چون صاف آن که میم باشد بجهت انکه در بالاست دور از آن که بین
باشد بجهت انکه در پائین است برود جمال میشود **معمّا باسم ملک**
اسم یارم نود و اول حرفش نود است طرفیش نود واوسط اوثلث نود نود بودن اسم
ظاهر است و همچنین نود بودن حرف اول آن که میم ملفوظی باشد نیز ظاهر و نود بودن
آن که میم و کاف باشد بجهت انکه میم و کاف شصت است و لفظ نود نیز شصت است زیرا که نون پنجاه
و واو شش و دال چهار است و لهذا ان که کاف باشد بیست است و بیست ثلث لفظ نود که شصت
واگر بجای آخر اوسط باشد مراد لام است که سی است و سی ثلث نود عددی است **شعر** فرا سر
للانوری کمان بری که ظریفی ولی نمیدانی که پیش مردمان دیده مینشانند یعنی خود را
ظریف فصیح میدانی اما نمیدانی که مردم تو را مثل مردم چشم میدانند که از مردمی محض نامی اکتفا کرده
و در پهلوی مردمان مینشانند که هرگز نوبت تکلم بتو ندهند و ظرافت را نسبت بنوع تو ندهند

مسئلهٔ عروضیّه اگر پرسند که شعر بر چند قسم است گوئیم مجموع شعر بر شش
قسم است قصیده وقطعه وغزل وترجیع ومثنوی ورباعی قصیده در لغت
فعیل است بمعنی مفعول یعنی مقصود چرا و مقصود شاعر است از ایراد معانی مختلف و نادر
اجزا و از برای وحدت است و در اصطلاح عبارتست از جملهٔ از شعر که مطلع داشته باشد
و از بیست و یک بیت کمتر نباشد وقطعه در لغت پاره است و در اصطلاح پاره ابیات از شعر
مشتمل بر التماسات و اقوال متفرق که مطلع نداشته باشد و اگر داشته باشد از نوزده بیت
بیشتر نباشد وغزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد با زنان و در اصطلاح
جمله ابیات از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از یازده بیت بیشتر و از هفت بیت کمتر نباشد
ترجیع در لغت گردانیدن آواز است و در اصطلاح آنستکه شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت
یا یازده بیت هم وزن و قافیه و ردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی نه بآن قافیه و ردیف بما وزن
وهمچنین و آن ابیات را خانه و آن بیت یکانه را بند خوانند و آن بیت یکانه گاه باشد که یک بیت
باشد بعینه وگاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند وگاه باشد که
در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند و این قسم از شعر را بسبب آن ترجیع خوانند که در
هر خانه نوعی گوید ومثنوی آنستکه هر مصراع آنرا قافیه باشد و وجه تسمیه آنستکه در هر
شعری قافیه مثنی شده ورباعی در لغت و اصطلاح مشهور است و آنچه مذکور شد در تقسیم
شش قسم مذکور طریقه است که اکثر اهل عروض آنرا نقل کرده اند و شمس فخری نیز باین نحو
بیان نموده و مخفی نیست که بر این تفسیر بعضی مناقشات وارد میباید اول آنکه شعری که مطلع
داشته باشد و بیک ردیف و قافیه و بیست بیت باشد داخل هیچیک از اقسام سته نخواهد بود
دویم آنکه زیاده نبودن بر یازده بیت و کمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح و استعمال
اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل پانزده بیتی و پنج بیتی بسیار است حتی آنکه در کتاب
مصادر اللغه گفته است که الغزل والمغازله عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان
وفی الاصطلاح کلام منظوم ذو مطلع من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة

وتحقیق

وتحقیق کلام در این مقام آنکه همچنانکه مذکور شد بعضی قطعه را اعم از آن میدانند که مطلع
داشته باشد یا نداشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعرا و ادبا عروض تصریح کرده اند باینکه
شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد و ظاهر کلام بعضی آنستکه در غزل شرط است که مشتمل
باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان هجران و وصال
زیرا که مغازله عشقبازی است و عشقبازی خالی از امور مذکوره نیست و چون این مذکور شد میگوئیم
که شکی نیستکه اقسام شعر منحصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک از ترجیع و مثنوی و رباعی
از یکدیگر و از سه قسم دیگر ظاهر است و اشتباه در تمیز میان آن سه قسم است که عبارتست از قصیده
و قطعه و غزل لهذا میگوئیم اگر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که
مشتمل بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات
و الا لابد باید امتیاز بسبب تفاوت در عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که
غزل پنج بیت میباشد و پانزده بیت هم میباشد و قصیده از بیست یا بیست و یک کمتر نباشد
قطعه باید از نوزده یا بیست بیشتر نباشد **معما باسم نقی** لقد لقینا چون بقاعده
تحلیل لام در لقینا قد شود قد قینا میشود و چون بقاعده مذکوره قد نا گر الف باشد قی شود
یعنی از نا گر الف برداشته شود و بجای آن قی گذاشته شود نقی میشود **معما باسم امین**
آتشی بپادار مراد آنستکه لفظ ات شبیه یاد شود که اخر آن باشد یعنی آخر یاد کرده است بدل بلفظ
ات شود و چون در یاد را بدل به ات شود یات شود پس از یک یا اراده ام میشود و از یاء دیگر
اراده نفس یا میشود و از یاء دیگر اراده حوت میشود زیرا که رقم حوت یاء است و از حوت نون اراده
میشود و مجموع ام و یا و نون امین میشود **مشهور است** که از حضرت امیر المؤمنین
صلوات الله و سلامه علیه پرسیدند که در قرآن مجید بطریق معما اسمی بیرون میآید فرمودند بلی
در آیه وَمَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا که در سوره هود واقع است اسم هود بطریق معما
بیرون میآید زیرا که لفظ هو چون اخذ کند و بگیرد ناصیه دابه را که دال باشد هود میشود
مسئلة نحوية ومن اقسام المنادى المنادى المستغاث وهو المنادى الذي يدخله

معما

ایضا

معمای قرآنی

مسئلهٔ نحویه

[illegible]

لام الاستغاثة ويخفض هذا اللام اى اللام التى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التخصيص ادخلت على المستغاث دلالة على انه مخصوص من بين امثاله بالدعاء مثل يا لقوم للمظلوم ومثل يا لزيد للمسكين فان قولنا القوم ولزيد منادى مستغاث ادخل عليه اللام لما ذكر وقولنا للمظلوم وللمسكين مستغاث له والمقصود ادعوا القوم او زيد للمظلوم او المسكين واخصهم بدعوائه لاغاثة وانما فتحت هذا اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو يا للمظلوم اذا كان المراد يا لقوم للمظلوم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم فى هذا المقام مستغاث او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضمير التى يفتح لام الجر معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضمير فان عطفت على المستغاث بغير ياء نحو يا لزيد ولعمرو وكسرت لام المعطوف لان الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على المستغاث فان عطفت على المستغاث مع ياء فلا بد من فتح لام المعطوف ايضا نحو يا لزيد ويا لعمرو وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علة بنائه كانت مشابهته للحرف واللام الجارة من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فاعرب على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو بين المستغاث وما هو المستغاث له ظاهرا نحو قول على عليه السلم فى الخطبة الشقشقية فيا لله وللشورى فالواو اما زائدة او للعطف على محذوف مستغاث له ايضا فالتقدير فى كلامه عليه السلم هكذا فيا لله لى او لعمر وللشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الذى يدخل عليه لام التعجب ويخفض نحو يا للماء ويا للدواهى عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب هى لام الاستغاثة فاللام فى يا للماء لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالنداء والدعاء وكان المتعجب هو الداعى يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء ليحضر فيقضى منه التعجب ويتخلص من حيرة التعجب وذهب جماعة منهم ابن الحاجب فى شرح المفصل الى ان المنادى فى قولهم يا للماء ويا للدواهى ليس الماء ولا الدواهى بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهى واورد عليه بعضهم بان القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى محذوف لكن لام التعجب

لا یکون مکسوراً واما علی تقدیر فتح اللام کما هو الواقع فمشکل لان فیما یقتضی فتحها اذ
سبب فتح اللام انما هو رفع الالتباس وهو انما یکون اذا دخلت علی المنادی کما تقدم فی لام
الاستغاثة ویمکن دفع هذا الایراد بتامل ثم منادی التهدید ای المنادی الذی یدخل علیه لام
التهدید هی لام الاستغاثة ویخفض به نحو یا لزید لاقتلنك فلاریب انه راجع الی المنادی المستغاث
وان لام التهدید هی لام الاستغاثة اذ دخلت علی المنادی دلالة علی اختصاصه بالدعاء وکان
المهدد اسم الفاعل یستغیث بالمهدد اسم المفعول لیحضر فینتقم منه ویستریح من الخصومة

شعر للانوری روزی که جهان جبهٔ درویش گرفتی ازفضلهٔ زنبور براو دوختی
جیب اکنون همه دم منتظرم تا که برآید شمعی که بهرخانه چراغی دهد ازغیب روزی بد
اینجا بمعنی وقتی است یعنی وقتیکه شب شدی عالم جبهٔ درویشان گرفتی یعنی مثل ایشان
سیاه پوش شدی یا انکه عالم چون لباس شب را که ساتر بدن درویشان ولباس ایشان است لباس
خود ساختی من انفضلهٔ زنبور گریبان بر آن جبهٔ سیاه میدوختم یعنی از اول شب شمع مومی
برمیافروختم وحال از بی چیزی وپریشانی قدرت برافروختن چراغی ندارم وهمه شب
منتظر طلوع آفتابم یا مهتابم که بهرخانه نوراو میرسد ومیتواند شد که مراد از جبهٔ درویش
آفتاب باشد زیرا که آفتاب لباس درویشان وکرم کنندهٔ ایشانست همچنانکه خاقانی گوید
کرم هنگام درویشی نکوتر زانکه قرص خور بعریانان دهد زربفت چون بندد عریانش
وبنابراین معنی چنین است که هنگامی که آفتاب طالع بود ومحتاج بافروختن شمع بنودم از کثرت
مال واسباب اسراف میکردم وچراغ میسوختم والحال از بی چیزی وپریشانی در شب چراغ ضرور
ودرکار است وقدرت برافروختن آن ندارم ودر بعضی از نسخ در بیت اول بدل اگرفتی دربگ
مکتوبست وبنابراین جامه در بشر روز باید گرفت زیرا که همچنانکه مذکور شد روز بواسطهٔ
آفتاب جامهٔ درویشان وساتر بدن ایشانست وبدن جبهٔ درویش که روز باشد کنایه از
طرف شدن آن وداخل شدن شب وتوسط وتخلل آن درمیان دو روز ومحصل معنی انکه وقتی
که شب شدی وجهان لباس درویشان را بواسطهٔ شب چاك میزدم از شب جیب بر آن جامه

چاك مبدو ختم و روشنائی امروز را بواسطهٔ افروختن شمع بروشنائی فردا متصل میساختم

مغالطة منطقية القائل بان الكروی حمار قائل بانه جسم والقائل بانه جسم صادق ینتج بان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الکبری اذ بعض القائل بکونه جسماً هو القائل بکونه حمارا ومثله قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه جسم فهو صادق (وکل قائل بانه جسم) ینتج القائل بان الانسان جماد صادق

مغالطة اخری الطلاق موقوف علی النکاح والنکاح موقوف علی رضاء الطرفین ینتج الطلاق موقوف علی رضاء الطرفین والجواب ان معنی الکبری ان النکاح موقوف علی رضاء الطرفین بالنکاح فالنتیجه ان الطلاق موقوف علی رضاء الطرفین بالنکاح ای موقوف علی ان یرضی الطرفان بالنکاح حتی یقع النکاح فیقع الطلاق فلا ینتج ان الطلاق موقوف علی رضاء الطرفین بالطلاق

مغالطة اخری کلما صدق علیه الانسان یلزم ان یصدق علیه الحیوان وکلما صدق علیه الحیوان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان والجواب منع کلیة الکبری اذ بعض ما صدق علیه الحیوان یلزم ان یصدق علیه الانسان اعنی الانسان

اشکال حسابی اختلف العلماء فی انه هل للاعداد الصم جذر تحقیقی یتعسر او یتعذر العلم به ام لیس لها جذر تحقیقی اصلا فذهب بعضهم الی عدم استحالة وجود الجذر التحقیقی للاصم بل الحق وجوده له کما یدل علیه قول امیر المؤمنین علیه السلام سبحان الذی لا یعلم جذر الاصم الا هو فان ظاهر هذا الکلام ان وجود الجذر التحقیقی امر ثابت واقعی اذ الحق سبحانه انما یعلم ما هو الحق الواقعی دون الباطل الذی لا وجود له وذهب غیر واحد من اهل التحقیق الی استحالة وجود الجذر التحقیقی للاصم فی الواقع وبنی علیه کون ما حکی افتراء علیه والظاهر حقیقة ذلك وعدم وجود جذر تحقیقی للاعداد الصم وبناء ذلك یتوقف علی تمهید مقدمة هی ان کل مجذور وبعد مجذور آخر یجب ان یعد جذر الاول جذر الثانی ایضا کالاربعة وستة عشر فان عد الاول للثانی مستلزم لعد الاثنین للاربعة وکالربع والاثنین والربع فان عد ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد والنصف وتدبرهن اقلیدس فی الشکل الرابع من المقالة الثامنة من کتابه علی هذه المقدمة وبعد تمهیدها نقول یتفرع علی هذه المقدمة مقدمة

اخرى بها يثبت المطلوب في هذه المقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر
عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلان مربع
الاثنين والنصف مثلا لو كان عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع
ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فبحكم المقدمة الاولى
وجب ان يعد الواحد الضلع للاثنين والنصف فيعد الواحد الكسر اي الكل الجزء هف فثبت
المقدمة الثانية اعني استحالة كون مربع كسر مجردا او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذا ثبت ذلك
نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ
من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد
الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا ريب في ان بعضها منطق له
جذر تحقيقي وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقي فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد الطبيعية
يكون له جذر تحقيقي اي يكون مجذورا لعدد صحيح يكون بعض الاعداد التي فوقه او تحته اصم
اي لا يكون له جذر وبعد مضي عدة من الاعداد منه ينتهي الى عدد اخر منطق له جذر تحقيقي و
يختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من
مجذورات الاعداد الطبيعية يكون صما مثلا الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة
اعني مربعي الواحد والاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين
التسعة والستة عشر وغيرها فان شيئا منها لا يمكن ان يكون منطقا مربعا يكون له جذر تحقيقي
لان جذره اما ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فلا يكون جذر
اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره
يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر
من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري
المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما
الثاني والثالث فلانا بينا في المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان

صحیحین لکن هذه الاعداد صحاح فلا تکون مربعات لهما والتقدیر انها مربعات لهما هف فقد ثبت ان الاصم عدیم الجذر راسا الا ان له جذرا لا یمکن استعلامه کما هو المثبت فی بعض الالسنة

شعر فارسی للانوری

لیکن عجب ز خواجه از آن آیدم همی کو برکدوی خشك نهد بیت کز قصب این شعر از انوری است که در مذمت یکی از خواجکان و ارباب مال گفته که کل بوده و مراد انستکه تعجب نیست انکه روستائی بر سفره کرد و کز قماش است ده کدو مینهد همچنانکه در بیت اول گفته و لکن تعجب در عکس این معنی است که خواجه کل بیت کز قماش را که دستار باشد بر یك کدوی خشك که کدوی سر است مینهد

شعر اخر

شد ممصوص تنم بیکمان ز خوردن آن اگر کوی من اندر یکی کرفس و سذاب این شعر نیز از انوری است در مذمت شراب ترشی که شخصی از جهت او فرستاده گفته و مصوص بفتح میم و ضم صاد مهمله در اصطلاح اطبا عبارت از آنست که شکم مرغ را چون دجاجه و کبك یا امثال انها از بقول بارده یا حاره چون کرفس و سذاب پر کنند و در سرکه بجوشانند تا پخته شود پس بیرون آورده ضبط کنند تا وقت احتیاج بآن و محصل معنی شعر انکه چون در مصوص وجود بقول ماخوذ معتبر و طبخ در سرکه تنها کافی نیست لهذا از خوردن شراب ترشی که تو از جهت من فرستادی من مصوص نشدم و اگر بدر شکم من همچنانکه در شکم مرغی کرا و را مصوص میکنند بقول میبود من نیز مصوص میبودم

قال الله تعالی

فی سورة التوبة المنافقین والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض یامرون بالمنکر وینهون عن المعروف ویقبضون ایدیهم نسوا الله فنسیهم ان المنافقین هم الفاسقون وقال تعالی بعد ایات والمومنون والمومنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر ویقیمون الصلوة ویوتون الزکوة ویطیعون الله ورسوله اولئك سیرحمهم الله ان الله عزیز حکیم وفی الایتین اسولة احدها انه ما النکتة فی التعبیر عن المشابهة والمجانسة بین المنافقین والمنافقات بان بعضهم من بعض وبین المومنین والمومنات بان بعضهم اولیاء بعض وثانیها انه کیف اسند النسیان الیه سبحانه وهو منزه عنه وثالثها ما الباعث لادخال

السين في قوله سيرحمهم الله مع ان المتصف بالصفات المذكورة مرحوم قطعا بلا مهلة وتراخ ورابعها ان الاوفق في الاية الثانية نظرا الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في نظائرها والجواب عن الاول انه تعالى خص المنافقين بالعبارة المذكورة تكذيبا لهم في حلفهم السابق في قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم وتقريرا لقوله سبحانه فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتعوا بخلاقهم وخص المؤمنين بولاية بعضهم للبعض نظرا الى ان الايمان امر واحد ليس له طريق مختلفة وشجون متباينة بخلاف النفاق فانه ذو شجون مختلفة وطرق متكثرة فكل منافق له نوع من النفاق مباين لنوع النفاق الذي عليه المنافق الاخر فكل واحد من المنافقين في واد غير الاودية التي فيها الاخرون بخلاف الايمان فانه واد واحد يجتمع فيه المؤمنون جميعا والسر ان الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس فيه اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقا غير متناهية وظاهر ان المجتمعين على امر واحد الطالبين له يكونون متحدين محبين بعضهم لبعض واما المختلفون في الطريق وان كانت طرقهم كلها باطلة لا يكونون مجتمعين على امر واحد ولا طالبين له بل كل منهم طالب شيء مغاير لما طلبه الاخر ومع التغاير في المطلوب واختلافهم في المحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعض وعن الثاني انه من قبيل قول الله سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله واكيد كيدا وعن الثالث ان حق الرحمة والرحمة الحقيقية لهم انما يكون في الاخرة ولذا ادخل السين اشعارا لهم اذا ما توا يشملهم الرحمة الكاملة الالهية وعن الرابع ان العدول في امثال المقام مما يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة للتنبيه على انهم مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعا ولا يمنعه مانع لانه عزيز غالب على كل شيء لا يقاومه شيء ولا يصده شيء عما يريده وعلى ان افعاله لا تخلوا عن حكمة ومصلحة فلا يعذب الا العاصي ولا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المؤمن يبقى بغير اجر اذ ذلك مخالف للحكمة والمصلحة

مسئلة امتحانية ان قيل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية والهلالية والخسوف والكسوف قلنا نعم كما ان جرم القمر يقبل ضوء الشمس

مسئلة امتحانية

لكثافة وينعكس عنه لصقالتها كالارض يقبل ضوئها لكثافتها وينعكس عنها لصقالتها لامخالطة الماء باكثرها وصيرورتها معها ككرة واحدة فاذا لو فرض شخص على القمر يكون الارض بالقياس اليه كالقمر بالنسبة الينا ويحركة القمر حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد الاشكال الاهلالية والبدرية وغيرها في مدة شهر لكن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان لنا خسوف كان له كسوف لوقوع اشعة بصره داخل مخروط ظل الارض ومنعها اياها عن وقوعها على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر مكث الخسوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي فكما ترى على وجه القمر المحو يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا لكن يتصور هذه الاوضاع بعد الفكر على تخيل اي وضع اراد بسهولة **فائدة نحوية** الجمل الواقعة في كلامهم ست عشر جملة ثمانية منها لها محل من الاعراب الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية الحالية مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها مثل يوم ينفع الصادقين صدقهم الخامسة المحكية لقول مثل قلت زيد عالم السادسة المعلق منها العامل مثل علمت لزيد منطلق وعلمت لزيد منطلق السابعة والثامنة الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظة ان لكونها عاملة بجزم كلا من جملتي الشرطية والجزائية وثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جائني زيد الذي هو قائم وثانيتها المبتدئة مثل زيد قائم وثالثتها الواقعة في اليمين مثل والله ان زيدا قائم ورابعتها المفسرة مثل زيدا ضربته وخامستها الحشو مثل قول الشاعر ان الثمانين وقد بلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان وسادستها التي في التخصيص مثل هلا زيد ضربته وسابعتها وثامنتها التي في الشرط والجواب مثل اذا قام زيد قام عمرو ونظرا الى ان لفظة اذا ليست من العوامل وانما هي لمجرد التوقيت فلا يعمل فيما بعدها من الشرط والجواب وقد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر في ابيات وهي هذه

والاظهر انه من الجمل وقد تجلا

الجمل التي فائدة نحوية في

وهذه جملا ستا وعشرا ونصفها لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية مضافا اليها حكى بالقول فعلنا
كذلك في التعليق والشرط والجزاء اذا عامل يأتي بلا عمل هنا
وفي غير هذا لا محل لها كما ابتداء صلة مبدوء بتراك المنى
وفي الشرط لا يعمل كذاك جوابه جواب يمين فادره فاتك العنا
مفسرة ايضا وحشوا كذا اتت كذلك في التخصيص نلت به الغنى

فائدة نحوية

فائدة اخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو ترك العمل في اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد الفعل معمولا له لكونه في موضع النصب ولو عطفت على معموله جملة اخرى لكان جزءاها منصوبين مثل ظننت لزيد قائم وعمروا منطلقا والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بدخول افعال القلوب في وسط الكلام او اخر مثل زيد ظننت قائم وزيد قائم ظننت في الصورتين اى صورتي التوسط والتاخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضا بان يقرء زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت ومخفى نماند كه هرگاه افعال مقدم باشند الغاء جايز نيست وچنانچه موضعى باشد كه با وجود تقدم افعال موهم الغاء باشد بايد ضمير شان مقدر باشد كه مفعول اول باشد وما بقى مفعول ثانى يا بايد لام ابتدا مقدر كه تعليق باشد نه الغاء مثال اول نحو ما اخال لديها منك تحويل كه تقديرچنين است كه ما اخاله الخ ومثال ثانى نحو انى وجدت ملاك الشيمة الادب كه باين تقدير است انى وجدت لملاك الشيمة الادب

شبهة عقلية

شبهة عقلية المشهور ان اجتماع الشيئين في مكان واحد محال وفي زمان واحد جايز واورد عليه بان اجتماع الشيئين في مكان واحد انما هو محال مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما في زمانين جايز وهذا اتى في الزمان ايضا اذ اجتماعهما في زمان واحد مع وحدة المكان محال وانما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع الشيئين في كل منهما مع تعدد الاخر واستحالته مع وحدته والجواب

ان اجتماع شیئین فی مکان واحد انما یستحیل لاجل وحدة المکان فی ذاته من دون مدخلیة
للزمان وحدة وتعددا لان اجتماعهما فیه یوجب تداخل الاجسام وهو فی ذاته ممتنع سواء تعدد الزمان
او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الی انه یلزم عدم الاجتماع فی مکان
واحد وعدم تحقق التداخل ولیس ذلک فی ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشیئین فی
مکان واحد انما یستحیل لذاته واقتضائه ذلک فی نفسه واما استحالة هذا الاجتماع فی زمان
واحد فلیس لکون وحدة الزمان علة لذلک وانما یلزمه الاستحالة اذا ادی الی الاجتماع فی
مکان واحد حتی لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فی مکان واحد لکان ممتنعا ایضا
لکن لاستلزامه وقع الاجتماع فی مکان واحد یلزمه عدم الاستحالة والحاصل ان العلة للاستحالة
فی ذاته انما هو الاجتماع فی مکان واحد والاستحالة فی الاجتماع فی زمان واحد انما هو لاجل کونه
لازما للاجتماع فی مکان واحد فالوحدة المکانیة علة بالذات والزمانیة لازم العلة فظهر الفرق

شعر فارسی بر ستوران واتراک مدام کاه کهتاب باد وجو کشکاب کهتاب کاه
دودی است که بان علاج اسپی کنند که او را مرضی عارض شده باشد یعنی بد و آن را آن کاه دود دود
معالجه کنند و کشکاب آش جو وامثال آنست که از برای بیمار پزند واین شعر را شاعر در مذمت شخصی
گفته که از آن کاه وجو خواهش کرده واز برای نفرستاده ومحصل معنی آنکه چون کاه وجو از جهة
من نفرستادی کاه را در بیماری ستوران بکاهد ودر صرف کنی وجو را در بیمارت خویشان بکشکاب

شعر آخر ای بتو مخصوص اعجاز سخن چون بوتر ای وتر در معنی قنوت مراد است
که ای آنکه در معنی وتر و یکتائی اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانکه قنوت مخصوص است
بنماز وتر واین بنا بر مذهب ابو حنیفه است که میگوید قنوت مخصوص است بنماز وتر و وتر
نزد او سه رکعت است که میگوید در رکعت آخر باید قنوت خواند **شعر آخر**
اکنون که بر کشاد فلک از مسام سنگ پیکان باد را که نه تیر آرش است آرش بمد الف
وفتح راء مهمله نام سلاح دار پادشاه ایرانست که در وقت مصالحه با افراسیاب تیری مجوف
ساخته ومیان آنرا از زیبق پر کرده وبمعاونت آفتاب از آمل بمرو رسانیده ومراد اینست که الحال

شعر فارسی

ایضاً

كه فلك تير باد دا از كمان خود كشاده بد هد پيكان آن تير از مسام سنك بسبكى و تنك تير
ارش كند ميكند پس مراد از آنچه كفته است كه بركشاد فلك تير باد دا پس لفظ تير باد در كلام
معتقد است **قد شاع قولهم للمتردد انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى**
وعليه اشكال مشهور وهو ان المتردد هو الذى يقدم رجلا ويؤخر تلك الرجل التى قدمها بعينها
لا رجلا اخرى فهو يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى خلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب
عنه التفتازانى فى شرح المفتاح بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر فى تقرير الاشكال
من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف واعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام
قدام شخص المتردد فيكون الخلف الواقع فى مقابلة خلفا ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد
وفيه ان غرض التفتازانى انه اذا ذهب المتردد يخطو خطوة الى قدامه ثم يرجع الى الموضع الاول
يصدق عليه انه يخطو خطوة الى قدامه وخطوة الى خلفه فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة
الاولى التى عند الخطوة بل لك ان تقول ان مراده بالقدام قدام القدم فيكون الخلف الواقع فى مقابلته
خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة المتردد فظهر ان توجيه المحقق التفتازانى صحيح وذكر
السيد الشريف فى دفع الاشكال وجها اخر وهو ان المراد بالرجل الاخرى الرجل التى قدمها اولا
وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث اخرت مغايرة لها من حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد
والمخالفة للظاهر وقال الجلبى فى حاشيته ان اخرى صفة تارة لا صفة خطوة ولا رجلا والمعنى يقدم رجلا
تارة ويؤخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتاخير وفيه ان جعل اخرى صفة تارة خلاف الظاهر
المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا لتقدم ثانى المتبادر كون اخرى
صفة لرجل محذوف اقيمت هى مقامها مفعولا لتؤخر واخرهما لان تارة غير مذكور اصلا فتقديرها
مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول تؤخر محذوف ح من غير نيابة لفظة اخرى مقامه وبشتد
الكلام بذلك اغلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازانى
الا انه اورد عليه وعلى الجوابين الاخيرين ان ما روى من تتمة هذا المثل يدل على بطلان هذه
الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور فاعتمد على ايتهما شئت فان لفظ الاعتماد وايتهما

كلام شائع فيه اشكال

يدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى ويمكن الدفع عن جواب التفتازانى بسهولة كما يخفى

آية فيها سؤال

قال الله سبحانه فى سورة النساء ومن اصدق من الله حديثا وفيه سؤال وهو ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله اصدق مع انه لا تفاوت بين الصدقين فى كون كل منهما صدقا كما فى القول والعلم فلا يقال هذا القول اقول وهذا العلم اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع ومتى ثبتت المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان اصدق هنا صفة للقائل لا للقول بناء على ان التمييز اعنى حديثا انما هو تمييز عن الفاعل ولا ريب ان القائلين يتفاوتان فى الواقع ونفس الامر وان تساويا فى قضية واحدة اخبراهما وكان كل منهما صادقا فيها والحاصل ان هذا استفهام انكارى معناه النفى كما فى قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اى لا احد يغفرها الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله فى حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث فى الصدق لا ترجيحا لاحد الصدقين على الاخر فى كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق فى حديثه من الله لان غيره يجوز عليه غير الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ولو نادرا والله تعالى منزه عن ذلك

مسئلة حكمية

مسئلة ان قيل ما السبب الحكمى فى ان السمك يعيش فى الماء واذا اخرج منه الى الهواء هلك قلنا السبب فى ذلك ان قلب السمك بارد جدا ولذلك يكفيه تنفس يسير يجتذبه من المجارى الضيقة هنا قليلا من الهواء الذى احتبس فى بواطن الماء اذ لو تنفس كما يتنفس سائر الحيوانات باستنشاق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو ما دام فى الماء لكون الماء غليظا وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل الى قلبه فى تلك المجارى الضيقة الا شئ يسير من الهواء اذ الماء لغلظته لا يدخل فى تلك المجارى الضيقة وما ترى من دخول الماء فى فمه وانفه وخروجه منه انما هو يدخل فى احدهما ويخرج من الاخر وان ذلك انما هو فى حلقه ومجرى بطنه فيدخل الماء فيه ويخرج منه لا من مجرى النفس والهواء لقلته فى الماء لا يدخل فى مجرى تنفسه الا شئ يسير واما اذا خرج من الماء الى الهواء لكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه فى مجرى تنفسه شئ كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف

ايضا

مسئلة اخرى ما السبب الطبى فى ان من عبر عطشه

اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله قلت سببه ان من به عطش
يكون بدنه يابسا فيجذب الرطوبة الى الباطن من المسام الخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطبا

شعر فارسی

فيستفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش فيه **شعر فارسی** مرگ ز پاس تو بود آنکه بچشم
ستم در شد وچون دست یافت پای برادر شکست برادر مرگ خوابست كما قيل النوم اخو
الموت یعنی از ترس تو مرگ در چشم ستم رفت یعنی ستم از میان مردم برطرف شد وچون مرگ فرصت
یافت پای برادر خود را یعنی خواب را شکست که خواب در آنجا نماند و بیرون نرود تا ستم همیشه در خواب

ایضا

مرگ باشد و در بعض نسخ بدل ستم عدو مکتوبست و در این هنگام محصل معنی آنکه عدو که از تو مرگ
بخواب کرد **شعر آخر** گوهر خنجر چه شد لعل بخون کفتنی لعب هوا بر سر آب اخگر
از شکست لعب بضم لام بازی کردن اخگر بفتح همزه وکاف فارسی انگشت افروخته در این بیت

آیة فیها سؤال

تشبیه خنجر بسراب و قطرات خون بپارهای اخگر شده یعنی خنجر بخون سرخ شد چنانکه بعینه آتش
که هوا بحیله و بازی در سراب خنجر بعوض آب آتش خون پیمود **قال الله تعالى**
في سورة النساء وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَاِلَى
اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ
اِلَّا قَلِيلًا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لو انتفى الفضل
والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا
واجاب عنه بعضهم بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا
وقيل المعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا وقيل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال
الرسل لاتبعتم الشيطان في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا مهتدين بعقولهم الى معرفة
الله وتوحيده كقس بن ساعدة وورقة بن نوفل ونحوهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وقد
يقال ان هذه الآية يقتضي وجود فضله ورحمته المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان
الواقع خلافه فان اكثر الناس كفرة يؤيده قوله الاسلام في الكفر كالشعرة البيضاء في الثور
الاسود والجواب ان الخطاب في هذه الآية للمومنين خاصة لا لكل الناس لا يقال اذا كان الخطاب

خاصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء فانه اذا كان المراد به اتباعه فيما يدعوا اليه ويوسوس من المعاصي

فجميع المؤمنين متبعون له في ذلك ولو كان في العمر مرة واحدة وان كان المراد به دعاؤه الى الكفر

فاحد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والا لم يكن مؤمنا لانا نقول معناه ولولا فضل الله عليكم

ورحمته بالهداية والرسول ايها المؤمنون لاتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير

ذلك الا قليلا منكم كقس واضرابه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول ص لما اتبعوا الشيطان

بفضل ورحمة خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على انه

لو كان المراد الاتباع فيما يدعوا اليه من المعاصي ليمكن الجواب ايض بان الائمة المعصومين عليهم السلم

لم يتبعوه في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع انهم من المؤمنين بل ائمتهم

روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلم انه قال اكثر ما يكون

الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول المعنى ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها

اكثر ايام الحيض كما فهم الشيخ وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم حمله على محمل بعيد

فالاولى ما ذكرناه ثم ترك التاء في قوله ثمان باعتبار الليالي مسئلة طبية

اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون واخر عضو يكن وفيه ان القلب عضو لحمي و

الاعضاء اللحمية كما اعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكونة عن المني كالعظم والغضروف وغيرها

وبين كلاميهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد من قولهم ان القلب اول عضو

يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطلقا وفيه انهم صرحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في

التكون الثاني انه فرق بين العضو اللحمي واللحم والذي يتكون من الدم هو اللحم لا العضو

اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من المني لا من الدم ثم تتزايد اجزائه بالدم فيقلب لونه على لون المني

فينسب الى اللحم من جهة لونه من غير ان يسمى لحما وفيه ان الشيخ قد صرح في تشريح القلب بانه

مخلوق من لحم قوي ليكون ابعد من الافات و ايض يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء

البسيطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد الثالث ان اول عضو يتكون

ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الان بل ما يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون فيه وسط

الحيض
اكثر ايامه وعشرة

مسئلة طبية

المنى ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحمه من اول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب فى قولهم انه اول ما يتكون هو فضاء القلب الذى هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب فان القياس والاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكونة من المنى اولا لانه اصل المتقدم الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح الحيوانى وكان اللازم تكونه فى وسط المنى ليكون خزانة للروح فلا بد ان يرتسم فى وسط هيئته وفضائه ويصير باقى اجزاء المنى اعضاء تتكون منه اعنى العظام والغضروف والعصب وغيرها ولذا يرتسم اولا فى وسط المنى نقطة سوداء صنوبرية هى رسم القلب وفضائه ثم يتكون الاعضاء الحادثة من المنى ثم يتكون لحم القلب من اول ما ينصب من دم القلب **قوله تعالى** وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ان قيل ما السبب فى الاتيان بصيغة المبالغة فان ظلاما صيغة مبالغة فى الظلم ولا يلزم من نفى الظلام نفى الظالم بل العكس فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ فى نفى الظلم عن ذاته تعالى قلنا السبب فى ذلك ان صيغة المبالغة انما جيئ بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم فى نفسه فان الظالم على الجمع الكثير يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين فيصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلوم فمن كانت عبيده كثيرة فان كان يظلم الكل فالانسب به اسم الظلام دون الظالم فاذا لم يكن ظالما لشئ منهم فاللازم نفى الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاما لا ظالما ولذا اذا افرد المفعول لا يؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جمعا يؤتى بها كقوله تعالى عالم الغيب وعلام الغيوب وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلام لعبيده والحاصل ان صيغة المبالغة هنا لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ فان التشديد انما هو لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب فى ذلك ان العذاب من عظيم القدر كثير العدل اقبح وافحش واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثير العدل فيطلق عليه اسم الظلام باعتبار زيادة قبح الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لا اصل الفعل بمعنى ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من عبيده باعتبار زيادة قبحه فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه فمع عدم صدوره يجب نفيه ايضا عنه ومن هذا

العقيل ما قيل ان المراد بالانسان فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا هو آدم عم وانما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرار الظلم والجهل عنه مع كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فقام عظم الوصف مقام الكثرة **خبر نبوى فيه ابهام** كل ما زاد تركه جودة فهو خمر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان كل شئ ازداد تركه بعد الاعتياد بتناوله جودة وكمالا للعقل فهو خمر وتوضيحه ان من تناول شيئا يكون عقله بعد تناوله على حال من الفتق والضعف والصحة والاختلال فاذا ترك تناول ذلك الشئ فاذا ازداد عقله جودة وكمالا ظهر ان هذا الشئ مما يخمر عقله ويستره فالمراد بيان ان كل مسكر خمر نظرا الى ان ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبى صلى الله عليه وآله رخص للناس ان يلقوا شيئا من التمر فى الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقى تمرا كثيرا فى الماء باقيا فيه مدة حتى ينقلب نبيذا وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب النبيذ فالنبى منعهم عن زيادة الابقاء حذرا عن صيرورته خمرا فالمراد ان بقاء التمر ينبغى ان يكون بقدر تحليته الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الابقاء **قال الله تعالى** فى سورة الاسرى وَمَا مَنَعَنَا اَنْ نُرْسِلَ بِالْاٰيَاتِ اِلَّا اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ وَاٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوْا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْاٰيَاتِ اِلَّا تَخْوِيْفًا وفيه اسولة **الاول** انه تعالى كيف منعه تكذيب الامم الماضية من ارسال الايات مع انه لا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجوابه** انه لا ريب فى ان ترتب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الايات مما يترتب عليه التكذيب فاى مانع من ان يكون هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور **الثانى** ان الارسال يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فاى حاجة الى الباء **وجوابه** ان الباء للتعدية

[Right margin, beside the hadith passage: **حديث فيه ابهام**]

[Right margin, beside the verse: **آية فيها ابهام**]

[illegible]

الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره وما منعنا
ان نرسل الرسول بالايات والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالى
الى المرسل اليه كما قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون
وملائه **الثالث** ان المراد بالايات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى الله
عليه وآله من جعل الصفا ذهبا وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال الكتاب مكتوبا
من السماء ونحو ذلك وهذه الايات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها
وجوابه ان الضمير في قوله بها راجع الى نفس الايات المقترحة لا الى هذه الايات المقترحة
وكانه قال وما منعنا ان نرسل بالايات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيب من قبلهم بما انزلت
اليهم من الايات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون **الرابع** ان تكذيب
الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين لجواز ان يكذب بها الاخرون **وجوابه** ان سنة الله
تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء آية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله
تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون فلو ارسل بالايات التي اقترحوها فلم
يؤمنوا لاهلكهم نظرا الى السنة الجارية مع ان حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى
الاية وما منعنا ان نرسل بالايات المقترحة عليك الا ان كذب الاولون بالايات المقترحة فيهلكوا
مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبة بين صدر الاية وهو وما منعنا الخ
وبين قوله بعدها وآتينا ثمود الناقة مبصرة الاية حتى وصلت بها **وجوابه**
انه لما اخبر ان الاولين كذبوا بالايات المقترحة عين واحدة منها وهي ناقة صالح ع نظرا الى ان
اثار ديارهم المهلكة كانت باقية قريبة من مكة يبصرها صادرهم وواردهم **السادس**
ما معنى وصف الناقة بالابصار وما مدخليته ههنا **وجوابه** ان معنى مبصرة دالة
لان الدليل هاد ومرشد وقيل مبصرة ههنا بمعنى مبصر بها كما يقال ليل نائم ونهار صائم
اي ينام فيه ويصام فيه وقيل انها بمعنى مبصرة اي انها يبصر الناس صحة نبوة صالح ع ولعضده
هذا قرائة من قرء مبصرة بفتح الميم والصاد اي تبصرة والاظهر انها صفة لاية محذوف تقديره

واتينا

وآتينا ثمود الناقة آية مبصرة اي مضيئة بينة **السابع** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه فاي حاجة الى الباء وههنا قال ظلموا بها اي بالعقر والقتل **وجوابه** ان الباء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا الناقة بل المراد ظلموا انفسهم بقتلها او بسببها وقيل الظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه فكفروا بها فلما ضمن الظلم معنى الكفر عدا تعديته **الثامن** ان قوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا يدل على حصول الارسال بها وقوله تعالى وما منعنا يدل على عدمه فكيف التوفيق **وجوابه** ان المراد بالآيات ثانيا هي النذر والدلالات الانذارات لا الآيات التي اقترحها اهل مكة فلا تناقض **قوله تعالى** لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ضمير الغائب اما للمنافقين او اليهود على اختلاف القولين وقوله رهبة مصدر مبني للمفعول والمعنى انتم اشد مرهوبية في صدورهم من الله اي انكم في صدورهم اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم من الله تعالى ونظيره ما في زيد اشد ضربا في الدار من عمرو اي اشد مضروبية والمصدر بمعنى المفعول كثير شائع في كلامهم **مسئلة طبية** عرف النبض تارة بانه حركة من اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء والثاني لصاحب الاسباب في بعض اخر وما لهما واحد الا ان المصرح به في الثاني كون النبض حركة وضعية وفي الاول لا تعرض لنحو الحركة وقد اختلف الاطباء في ان حركة النبض من اي حركة فذهب القرشي وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر ولا في المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك في الاين لا بد ان يخرج عند حركته من مكانه والشريان عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط ويتضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

بيان آية

مسئلة طبية

من الجسم وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في كثير من الاطراف بل السطح المحيط به منه تحته باق بحاله كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط فاذن ليست حركة النبض مكانية فبقي ان يكون وضعية اذ الشريان اذا انبسط بعد انقباض او انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد وهذا هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية التي هي يتبدل بها اين المتحرك بان يكون في كل آن في اين آخر وحركة النبض كذلك لان اين العرق يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف الاين فيكون هناك حركتان حركة في الاين اي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب انما يعتبر الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط والانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانبساط والاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصلا مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخروجه في التكاثف لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كلها على كون المكان هو البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف والانبساط والانقباض والانتفاش والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤن فثبوت الاستلزام في اكثر الموارد التخلخل والتكاثف ايضا مما لا ريب فيه اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص حركة النبض محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه بل المسلم كما مر اتساعه وتضيقه بهما في بعض الاطراف وعلى اي تقدير لما كان التحقيق عندنا كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك

وابنيا ثمود الناقة اية مبصرة اى مضيئة بينة **السابع** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه فاى حاجة الى الباء وههنا قال ظلموا بها اى بالعقر والقتل **وجوابه** ان الباء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا الناقة بل المراد ظلموا انفسهم بقتلها او بسببها وقيل الظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه نكفروا بها فلما ضمن الظلم معنى الكفر عدا تعديته **الثامن** ان قوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا يدل على حصول الارسال بها وقوله تعالى وما منعنا يدل على عدمه فكيف التوفيق **وجوابه** ان المراد بالآيات ثانيا هي العبر والدلالات الانذارات لا الآيات التي اقترحها اهل مكة فلا تناقض

بيان آيتين

قوله تعالى لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ضمير الغائب اما للمنافقين او اليهود على اختلاف القولين وقوله رهبة مصدر مبني للمفعول والمعنى انتم اشد مرهوبية في صدورهم من الله اى انكم في صدورهم اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم من الله تعالى ونظيره ما يقال زيد اشد ضربا في الدار من عمرو اى اشد مضروبية والمصدر بمعنى المفعول كثير شائع في كلامهم

لمسئلة طبية

مسئلة طبية عرفوا النبض تارة بانه حركة من اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء والثاني لصاحب الاسباب وبعض اخر ومآلهما واحد الا ان المصرح به في الثاني كون النبض حركة وضعية وفي الاول لا تعرض لنحو الحركة وقد اختلف الاطباء في ان حركة النبض من اى حركة فذهب القرشي وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر ولا في المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك في الاين لا بد ان يخرج عند حركته من مكانه والشرايين عند الانقباض والانبساط لا تخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط ويتضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

من الجسم وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في كثير من الاطراف بل السطح المحيط به منه محترز باق بحاله كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط فاذن ليست حركة النبض مكانية فبقي ان يكون وضعية اذ الشريان اذا انبسط بعد انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد وهذا هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية التي هي يتبدل بها اين المتحرك بان يكون في كل ان في اين آخر وحركة النبض كذلك اذ اين العرق يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف الاين فيكون هناك حركتان حركة في الاين اي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب انما يعتبر الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط والانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانبساط والاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصلا مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخروجه في التكاثف لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على كون المكان هو البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف والانبساط والانقباض والانبعاث والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤن فثبوت الاستلزام في اكثر الموارد التخلخل والتكاثف ايضا مما لا ريب فيه اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص حركة النبض محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه بل المسلم كما مر اتساعه وتضيقه بهما في بعض الاطراف وعلى اي تقدير لما كان التحقيق عندنا كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك

ح اى حين مجاهدتهما على الشرك وقوله ما زادهما الا عظما تاكيد لما سبق اقول

انّ قوله ذلك اشارة الى الاية التى فى لقمن اى هذه الاية اعظم واقوى فى الامر بصلتهما وحقهما

على كل حال وان كان حال مجاهدتهما على الاشراك بالله فجملة ان يامر فى تاويل المصدر

قبلها لفظة فى مقدرة وقوله فقال لا بل يامر بصلتهما الخ بيانه كما مر **خبر آخر**

من الصحاح الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلّف له نفقة وكسوة ايكون عليه فطرته

قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقيل معناه انه لم يضمه على عياله بل يتصدّق عليه

بالنّفقة والكسوة ولا يخفى انّ اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان يوجّه بوجهين

احدهما ان يجعل الجار فى قوله على عياله بمعنى المعيل ويكون الضمير فى فطرته فى قوله انما يكون

يكون فطرته راجعا الى المنفق عليه وفى قوله دونه راجعا الى المنفق حتى يكون حاصل المعنى انّ

فطرة هذا الرجل المنفق عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اى يجب على

معيله لا على هذا الرجل المنفق الذى يتصدّق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله

شعر فارسى گر نوانم سجده گاه شكر سازم ساحتش چون مسيح مهر از صفر

حمل تا پاى حوت حضرت عيسى در آسمان چهارم است و تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله

فرجه بطاعت و سجده الهى مشغول است و معنى شعر اينست كه اگر از دستم بر آيد تشكر انكه

فلك حاجت مهر برآورد قضاى او را از اول حمل كه اول بروج است تا حوت كه برج آخر است سجده گاه

سازم و شكر او بتقديم رسانم و اضافه صفر بحمل و پا بحوت بيانى است چه در تقويم صفر علامت

و پا علامت حوت است **فائدة** كثيرا ما فى الاحاديث والخطب وغيرهما من المقامات يشار

بعبارة للتشبيه والتمثيل الى شئ ما كان معروفا فى الجاهلية من قضية اللعب بالازلام وهى

سهام الميسر اى القداح العشرة التى يلعبون ويتقامرون عليها وكيفية هذا اللعب فى كتب اللغة

والتفاسير والاخبار مختلفة وما فيه من طرق تفسيره وبيانه لا يخلو عن الاختلاف والمباينة

وفى بعضها اجمال لا يظهر به المرام وبعضها مما لا يصح ظاهرا فنحن نشير الى ما هو الصحيح من كيفية هذا

اللعب حتى لا يبقى ابهام فى موارد الاحتياج فنقول ان هذا اللعب عندهم كان على وجهين

Margin: خبر آخر — يعنى يكون المرجع اما ان يكون الضمير فى فطرته راجعا الى المنفق عليه وفى دونه راجعا الى المنفق وقوله صدقة حال له والاخر عليه ويكون قوله من فطرته المعنى ان هذا المنفق فطرته اى اعطاء الفطرة صدقة كما ورد من الشرع انما يكون على العيال دون هذا الرجل المنفق عليه الذى ليس من عياله

Margin: شعر فارسى

Margin: فيما يتعلق بكيفية لعب الازلام من الميسر والقمار

احدهما انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا فيما بينهم وينحرونه ويقسمونه
عشرة اجزاء متساوية وكانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقداح العشرة سبعة منها ذات انصباء
وثلثة منها ما كان له نصيب ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال
المعجمة المشددة وله سهم وثانيها التوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها
الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام
والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون و
الفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة
وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة اسهم واما
الثلثة التي لا نصيب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال المهملة والمنيح بالنون
والياء والحاء المهملة والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل وقد اشار الى
العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله هي فذ وتوام ورقيب ثم حلس ونافس ثم
مسبل والمعلى والوغد ثم منيح وسفيح وذي الثلثة تهمل وهذه القداح العشرة كانت
ممتازة اما بعلامة او كتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من ايسار الحي يجعلون القداح في
خريطة ويضعونها على يد من يثقون به فيحركها ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من
الرجال العشرة قدحا فمن خرج له قدح من الاقداح التي لها نصيب ياخذ ما بعد لهذا القدح
من السهام من اجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قدح من الاقداح التي لا انصبا
لها لم ياخذ شيئا والزم باداء الثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحدا بعد واحد حتى ياخذ
اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم قيمة البعير وعلى هذا كان
اللازم من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا انصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء
عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور اعني العشرة والباقي من ذوات الانصباء ما كان لحسبانه
في اخراجه اذ يتم بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولا الثلثة التي
لا انصباء لها ثم المعلى والرقيب الذين سهامهما عشرة او بالعكس يتم بذلك الميسر اذ يكون لحم

الجزور ثم لصاحب المعلى والرقيب وثمنه على صاحب الثلثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من
ذوات الانصباء اعني الفذ والتوام والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم فاخراجها
لتعيين صاحب كل منها لا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم ياخذ
احد منهم شيئا من اجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شيء من ثمن الجزور للزوم جميعه على
اصحاب الثلثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلثة والمعلى والرقيب تتم
الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال العشرة من
الايسار غرم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلثة التي لا انصباء لها
ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح
ما لم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى
خرج من السبعة ما تمت به العشرة ومن الثلثة جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف ما
يخرج وما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج اولا مثلا المعلى والرقيب وتم بهما العشرة
يكون عدد الرجال الذين له غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة
ولو خرج اولا الفذ والتوام والرقيب والحلس وتمت به العشرة يكون عدد الاولين اربعة
وعدد الاخرين ثلثة وقس على ذلك سائر الفروض ولو تمت العشرة بقدح اذا لوحظ سهمه
مع سهام ما تقدم زادت السهام على العشرة اخذ صاحب ذا القدح بقدر الباقي ولا اثر للزيادة
مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فاخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم اخر المسبل وسهمه ستة
ياخذ ما هو الباقي من العشرة اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع
الاختلاف في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة ان اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسمه النافس
والمروي في بعض اخبار ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب فحينئذ يكون ترتيب
السبعة التي لها انصباء هكذا الفذ والتوام والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى وعلى
هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائق في كمال بالفائز في الرقيب كما وقع
في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى **وثانيهما** انه بعد انقطاع العشرة من بعاية

الحي على البعير الذي اشتروه ونحروه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسما ويخرج الرجل الذي يوضع عنده القداح العشرة واحدا واحدا من الاقداح باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع القداح العشرة فمن خرج باسمه واحدا من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم هذا القدح من حصص واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي لها انصباء نصيب من اللحم على التفاوت اذ لصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوام سهمان و لصاحب الرقيب او الضريب او المسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم وهكذا الى ان يكون لصاحب المعلى سبعة اسهم والمجموع ثمانية وعشرون يوزع على جميع السبعة على التفاوت بالنحو المذكور ومن خرج باسمه واحد من الثلثة التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا من اللحم ويغرم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلاثة يغرمون ثمن البعير ولا ياخذون شيئا من لحمه فعلى هذا الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن له غنم ولا غرم عليه وهم اصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم اصحاب الثلثة هذا وقال العارف الرباني كمال الدين ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة في كيفية هذا اللعب ان الخشبات المسماة قداحا وهي التي كانت لايسار الجزور سبعة اولها الفذ بالذال المعجمة وفيه فرض واحد وثانيها التوأم وفيه فرضان وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلثة فروض ورابعها الحلس بكسر الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها النافس وفيه خمسة فروض وسادسها المسبل وفيه ستة فروض وسابعها المعلى وفيه سبعة فروض وليس بعده قدح فيه شيء من الفروض الا انهم يدخلون مع هذه السبعة اربعة اخرى تسمى اوغادا لا فروض فيها وانما ثقل بها القداح و اسماؤها المصدر ثم المضعف ثم المنيح ثم السفيح فاذا اجتمع ايسار الحي اخذ كل منهم قدحا وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزور ونحرها صاحبها وقسمها عشرة اجزاء على الوركين والفخذين والكاهل والزور والملحا والكتفين ثم يعمد الى الغاطف و جزء الرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت وبقي منها عظم او بضعة لحم انتظر به الجازر من اراده ممن يفوز قدحه فان اخذه عيّر به والا فهو للجازر ثم يؤتى برجل معروف انه لم ياكل لحما قط بثمن الا

ان يصيبه عند غيره ويسمى المرضة فيجعل على بن ثوب ونصف وتس اصابعه بعضا بركبة لا يجد
مس الفروض ثم يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه قدحا قدحا
منها من غير ان ينظر اليها فمن خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه ومن
لم يخرج قدحه حتى استوفت اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء ثلث الجزور من جزور
اخرى لصاحب الجزور الذي نحرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ صاحبه سبعة اجزاء من
الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم ... ثلثة اجزاء
من جزور اخرى واما القداح الاربعة الاغفال فليس في خروج احدها شيء لا في عدم غرم وجها غرم
والمنقول عن البشار انهم كانوا يجزءون ذلك اللحم على انفسهم ... ولا يخفى ان هذا
الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والاخبار
واللغة ليس الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في شيء من الكتب المشهورة بل لا ادرى لهذا الوجه
صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصبا من دون مدخلية
للثلثة التي ذكرنا انها لا انصبا لها في الغرم وذكر بدلها الاربعة بالاسماء المذكورة وقال انها
لا يحصل بها غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القداح وانما يجعل لمجرد تكثير ... القداح
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة
اسمه عليه او باعلام علامة ثم الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة
الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل لمجرد الاخراج كاف اذ
كل منها صار بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا بمعين فاذا اخرجه يظهر انه لفلان فياخذ
ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة
فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه
حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام فمثلا قدح عين واحد لنفسه ان
خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام وان لم يخرج حتى يستوفي الاجزاء
يكون عليه غرم بهذا القدر اي بقدر ما بازائه من سهام اللحم ولذلك ما كان يضايقه بينهم في

تعيين

تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه اذ ما كان بينهما من التفاوت في الزيادة والنقصان

كان مترددا بين ان يكون نفعا او ضررا اي غنما او غرما فما كان يتصور فائدة في رجحان بعضها بالاختيار

حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة كل منهم ان يعينه لنفسه لا يختار غيره والحاصل انه على هذا الوجه

كل من لم يخرج اسمه حتى يتم خروج العشر لزم ان يغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام وظاهر ان

مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهما وبعد استيفاء اجزاء الجزور

التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح التي لم يخرج حتى استوفت

الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السهام

يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء

كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن

اللازم عليه بازاء هذا القدح فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء بعدد

ما بازاء اقداحهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزءا وهو زائد عن اجزاء الجزور بثمانية لزم ان

يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور التي مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير ولا

معنى لذلك اذ الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغرامتهم ازيد من ذلك فان قيل المراد ان

الغرامة انما هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية

عشر ويؤخذ منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر

نصف العشر من العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحدا واربعة اعشار من العشر وصاحب

الثلثة واحدا ونصفا وستة اعشار من العشر وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن

الجزور قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا يساعده فضلا

عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج

من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة ويتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه

هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة

اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يساعده كلام القائل المذكور مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى

وجهه ثم ما ذكر من انه لو خرج المعلى اولا واخذ صاحبه سبعة ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه
الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يخرج قدحه ثلثة اجزاء لا وجه له ظاهرا اذ مع تمامية العشرة
يلزم ان لا ياخذ صاحب المسبل سوى الثلثة الباقية ولا معنى لاغترام من لم يخرج قدحه له اذ من
لم يخرج قدحه لا يغرم اذ بد مما هو سهام قدحه وذلك اى ما هو سهام قدحه لا بد ان يعطى صاحب
الجزور دونه كيف وانه لا يستحق ازيد من الباقى ثم ما ذكره من ان الاعطاء من جزور اخر
فكان مبناه على ان بعد تقويم الجزور ونحره ياخذون من قيمته جزورا اخر ويعطون صاحب
الجزر المنحور وما كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان بناؤهم ان يشتروا بقيمته جزورا اخر
مثل جزورهم او احسن منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يحرمون ذلك اللحم على
انفسهم ويعدونه للضيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به فى بعض الاخبار المعتبرة
ان ذلك اللحم ياكله السبعة الذين لم يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الستة الذين اغرموا الثمن
قال الله تعالى وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ الفعل الاول اعنى تفسير آية
المضارع من باب الافعال المعلوم والثانى اعنى الماضى اما ان يكون بالمد حتى يكون منه ايضا
فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المد حتى يكون من المجرد
فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة قال الصادق عليه السلام
فى تفسيره اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا تقبل منهم وليس
والله خوفهم شكا فيما هم فيه من اصابة الدين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين فى الطاعة و
المحبة **فائدة** جاء فاعل فى القران بمعنى المفعول فى موضعين الاول قوله تعالى
لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اى لا معصوم الثانى قوله تعالى مَاءٍ دَافِقٍ اى مدفوق
وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل فى ثلثة مواضع الاول قوله تعالى حِجَابًا مَسْتُورًا اى
ساترا والثانى قوله تعالى وَكَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا اى اتيا والثالث قوله تعالى جَزَاءً مَوْفُورًا اى تفسير آية
وافرا **قوله تعالى** وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ
حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ

اِصْرِی قَالُوا اَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَاَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِینَ فَمَنْ تَوَلّٰی بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وقد فسر هذه الایة بوجوه الاول ان یکون المراد ان المیثاق ماخوذ من النبیین ای اخذ الله المیثاق علی النبیین بان یصدق بعضهم بعضا وینصر بعضهم بعضا واللام فی لما اتیتکم لتوطیة القسم لان اخذ المیثاق فی معنی الاستحلاف وفی لفظة ما شرطیة ولتؤمنن قد سد مسد القسم وجواب الشرط معا ومعنی الایة واذ حلف الله النبیین انه اذا اتیتکم من کتاب وحکمة ثم جاء من بعد کم فی حیوتکم رسول اخر مصدق لکم ولما معکم لزم علیکم ان تصدقونه ایضا بنبوته وتنصرونه والحاصل انه اخذ المیثاق من النبیین بانه اذا بعث الله فی حیوتهم نبیا اخر یکون تابعا له او خلیفة له وجب علیهم ان یصدقونه ولا یکذبونه کما وقع ذلك من بعثة لوط فی حیوة ابراهیم علیه السلام وبعض الانبیاء فی عصر موسیٰ وبعضهم فی عصر عیسیٰ ویجوز ان یکون ما موصولة بمعنی الذی والمعنی احلف الله النبیین للذی اتیتکموه من کتاب وحکمة ثم جاء کم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرئ لما اتیتکم بکسر اللام ای لاجل ایتائی ایاکم بعض الکتاب والحکمة فیکون علی هذا ما مصدریة والفعلان معها وهما اتیتکم وجاءکم فی معنی المصدرین واللام داخلة للتعلیل والمعنی اخذ الله میثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه لاجل ایتائی ایاکم الحکمة ومجیئ هذا الرسول الذی امرتکم بالایمان به ونصرته موافقا لکم غیر مخالف وقوله قال اقررتم الخ ای قال الله تعالیٰ للنبیین ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم علی ذلك اصری ای عهدی وسمی العهد اصرا لانه مما یوصر ای یشد ویعقد قالوا ای الانبیاء اقررنا قال الله فاشهدوا بذلك وانا معکم علی ذلك ایضا من الشاهدین **الثانی** ان یکون المیثاق ماخوذا للنبیین من امهم بان یصدق کل امة لنبیهم وتعمل بما جاء به **الثالث** ان یکون المیثاق ماخوذ من النبیین لمحمد صلی الله علیه واله بانه اذا بعث الله محمدا وهو حی لیؤمنن به وینصرنه وامرهم ان یاخذوا العهد بذلك علی اممهم **الرابع** ان المراد ان الانبیاء کانوا یاخذون المیثاق من اممهم بانه اذا بعث الله محمد صلی الله علیه واله ان یؤمنوا به وینصرونه فالمعنی علی الثانی واذ اخذ الله من الناس المیثاق للنبیین لما اتیتکم ایها الناس من کتاب وحکمة بواسطة نبی سابق

ثم جاءكم منهما آخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس أأقررتم قالوا
أقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر الآن المراد النبي الآخر المصدق فهو محمد صلى الله عليه وآله
وعلى الرابع معناها وإذ أخذ النبيون الميثاق من أممهم لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
محمد مصدق لما آتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ولتنصرنه وقال كل نبي لأمته أأقررتم
قالوا أقررنا الخ ولما كان أخذ النبي من الأمة الميثاق وقوله لهم أأقررتم هو بعينه أخذ الله وقوله
ثم أضاف الله تعالى الأخذ والقول إلى نفسه **قال الله تعالى** إن الذين آمنوا
ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون المراد بالذين
كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد إيمانهم بموسى ثم ازدادوا كفراً بكفرهم بمحمد صلى الله عليه وآله
أو كفروا بمحمد بعد إيمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفراً بإصرارهم على ذلك وعداوتهم له
ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لأن التوبة على وجه الخلوص يستحيل أن يصدر عنهم كما يدل
عليه قوله تعالى وأولئك هم الضالون **قال الله تعالى** إن الذين كفروا وماتوا
وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به فيه إشكال وهو أن
قوله تعالى لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ليس المراد به إلا أنه لا يقبل ذلك منهم فدية
فأي حاجة بعد ذلك إلى قوله ولو افتدى به وقد أجيب عنه بوجوه **الأول** أن قوله
ولو افتدى محمول على المعنى أي لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملء الأرض ذهباً **الثاني**
أن قوله ولو افتدى معطوف على مقدر تقديره فلن يقبل من أحدهم فدية ملء الأرض ذهباً لو
تقرب به في الدنيا ولو افتدى به من العذاب في الآخرة أيضاً لم يقبل منه **الثالث** أن
المراد ولو افتدى مثله أيضاً فيصير المعنى لا يقبل ملء الأرض ذهباً فدية ولو زيد عليه مثله
والمثل يحذف كثيراً في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد أي مثل ضربه ومثل وقضية ولا أبا
حسن لها أي ولا مثل أبي حسن لها **سؤال طبيعي** إن قيل إنهم قد ذكروا أن
الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة ماء قد يحرق والمنعكس من المملوة هواء لا يحرق أصلاً
وقد ثبت ذلك بالتجربة أيضاً فما السبب في ذلك **قلنا** هذا السؤال مما سأله أبو ريحان

تفسير آية

آية فيها إشكال

سؤال طبيعي

البرونى عن الشيخ الرئيس وقد اجاب بان نفوذ الشعاع فى الجسم على ضربين الاول نفوذ مرور وتجاوز عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس فى بعض الافلاك والعناصر متحد[ا] البنا ونفوذ شعاع البصر فى بعض العناصر والافلاك مرتقيا الى الكوكب الثانى نفوذ [نفوذ] واجتماع من غير تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار فى الجمرة والحديد المحماة وضوء الشمس فى الشفق والثلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر فى القطعة الثخينة من الجمد والبلور والماء الصافى الذى اعمق يعتد به والنفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شديدا ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله ففى غاية الضعف والقلة بخلاف الثانى فانه يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون ولما كان شعاع النافذ فى الزجاجة المملوة ماء فى بعض الاوقات من الثانى فينعكس منها قدر معتد من الشعاع ولذلك يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة هواء فان المنعكس منه هو بقدر ما يقتضيه ثخانة الزجاجة ولا تاثير للهواء لغاية لطافته فيكون فى غاية القلة فلا تاثير له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع سر ما اورده الاكثرون [القائلون] بان انوار الكواكب ذاتية غير مستفادة من نور الشمس عن القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما اورده عليه وجهان احدهما انه لو كانت انواره مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف تشكلات [انوار] الكواكب كما فى القمر مع ان الامر ليس كذلك الثانى ان انوارها لو كانت مستفادة من نور الشمس لزم ان لا يحجب ما وراءها عن الرؤية لانها اجسام شفافة ليست كثيفة مظلمة كا[لقمر] حتى يحجب ما وراءها ولا ريب فى انه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع على قسمين يندفع الايرادان اذ للقائل باستفادة انوار الكواكب من الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ الثانى فيستر اعماقها بكالكرة من البلور الصافية اذ الكرة التى لها لون ما اذا اشرقت عليه الشمس ونفذ شعاعها فى جميع اعماقها نفوذ اجتماع فانه اذا انظر اليها من اى الجهات يرى كلها مستنيرا فلا يلزم فى اختلاف تشكلات الكواكب كما فى القمر اذ لم يبق شىء من اجزائها مظلما حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثانى فهو انه لو نفذ

شعاع الشمس في اعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر فيها فلا يحجب ما ورائها
ففيه ان المورد ان اراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فنحن لا نقول به في الكواكب كيف وهو مكيفة
بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا وان اراد به المعنى الثاني لم يلزم كونها
شفيفة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها ايضا بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فكيف يلزم
ان لا يحجب ما ورائها عن الرؤية على ان للمانع ان يمنع نفوذ شعاع البصر في اعماق الجسم كنفوذ
شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين في اتمام الكلام الى هذا المنع والقائل بانه لو لم
يكن شعاع البصر الطف من شعاع الشمس فلا يكون لكثف فكيف ينفذ الثاني دون الاول
ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر اخرى
وهذا لا ينفعه ولا يضرنا وان اراد معنى الاجتماع اي كيف لا ينفذ شعاع البصر حال نفوذ
شعاع الشمس ففيه نظر ظاهر لجواز ان يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعا
من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الثخين اذا اشرقت عليه الشمس فان
شعاع البصر يكل ويتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ في اعماقها وهذا ظاهر
ومنه يظهر انه يكفي في حجب الكواكب ما ورائها مجرد استضائتها الباهرة للبصر لكن بضم الوانها
الاصلية الى انوارها الكسبية ويجعل المجموع موجبا للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة
الحجب بها وقد اتضح بذلك حال القول بانه لو كان ضوء الخمسة المتحيرة مستفادة من الشمس لما
حجبت ما ورائها **فائدة نحوية** اذن يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد
ذلك المستقبل على ما قبل اذن اي لم يقع معمولا له نحو اذن تدخل الجنة جوابا لمن قال اسلمت
فان بعد اذن اعني تدخل لم يقع معمولا لما قبلها وتلغى اذن اي لا يعمل ولا تنصب المستقبل بل
يكون مرفوعا مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها اي وقوعه معمولا له او مع الحالية مثال
الاول نحو قولك لمن يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه
ومثال الثاني كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذبا ومع العطف فالوجهان نحو اتيتك واذن
اكرمك **فائدة اخرى** يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة ولما

فائدة نحوية

ايضا

اي لما ادخلها وهي مع المضارع جازمة نحو لما تقم اقم ومع الماضي ظرف نحو لما قمت قمت ومع عدمها بمعنى الا نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون **فائدة اخرى** ان الشرطية تجزم المضارع شرطا كان او جزاء ومثاله ظاهر الا انه في الجزاء الذي ما قبله اعني شرطه فعل ماض يجوز فيه وجهان اي الجزم والرفع نحو ان تمت اقم وانوم **فائدة اخرى** مميز العدد من الثلثة الى العشرة مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو اربعة عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان مفرد مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل وهكذا وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا مميز از عدد بر سه جهت دان ز سه تا ده همه مجموع و مجرور ز ده تا صد همه فرد است و منصوب ز صد بر تر همه فرد است و منصوب وبالعربية ابيه هكذا ثمانا بعد ما جاوزت الاثنين بمجموع ومجرور فميز اي ثمان كلمات هي من ثلثة الى عشرة ميزها بمجموع ومجرور عدا ما كان منها قد اضيفت الى مائة بفرد فهو مميز اي هذه الثمانية المذكورة التي ميزها بالمجموع والمجرور عند هذه الثمانية اذا اضيفت الى مائة اذ حينئذ يكون المميز اعني مميز المائة التي اضيفت اليها احد الثمانية مفردا مع الجر وفيما بعد عشر فرد النصب الى تسع وتسعين المميز ومعناه ظاهر ولما جاز من تسع وتسعين فجر عند ذا فردا بميز وهذا ابيه معناه ظاهر **واما كيفية تذكير الاعداد وتانيثها** فهي انه من ثلث الى عشرة يذكر للمونث ويونث للمذكر بعكس المشهور اي يدخل التاء للمذكر ويوتي بلا تاء للمونث فيقال ثلثة رجال واربع نسوة وهكذا ومن الاثنين الى العشر وهي الاعداد الثمانية التي بين الواحد والعشر اذا ركب احدها مع العشرين او الثلثين او الاربعين او ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى ... يدخل التاء في هذه الثمانية للمونث ولا يدخل للمذكر فيقال اربعة وعشرون امراة وخمس وعشرون رجلا وهكذا واذا ركبت احد تلك الثمان مع العشر يجب ان يعمل في تلك الثمان بما هو عكس المشهور اعني يوتي بالتاء للمذكر دون المونث فيقال ثلثة عشر رجلا واربع عشر نسوة وهكذا واما في لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيوتي بالتاء للمونث دون المذكر فيقال ثلث

ايضا

فائدة

في تمييز العدد

في كيفية تذكير الاعداد وتانيثها

عشرة امرأة واربعة عشر رجلا وفي غيرما ذكر من الثلثين والعشرين والاربعين وهكذا من الاعداد المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا في المذكر والمؤنث فيقال عشرون رجلا وعشرون امرأة واربعون امرأة واربعون رجلا وهكذا وقد نظم ذلك بالعربية فقال هكذا

في ثلث وسبعة بعدها ذكرانث بعكس ما اشتهرا اي في عدد الثلث مع الاعداد السبعة التي بعده اعني الاربع الى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كما مر وفي الاثنين قبلها وكذا بعدها ما هو القياس جرى اي في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي الاعداد التي بعد الاثنين اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يتبع القياس اي احد هذه الثمانية اذا ركب مع احد الاعداد التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يعمل في الثمانية على مقتضى القياس فيقال اربع وعشرون رجلا وخمسة وثلثون امرأة وهكذا كل تلك الثمان في التركيب ما خلا العشر فيه ما استطرا اي هذه الثمانية اذا ركبت مع لفظ العشرة يجب ان يعمل في الثمانية دون لفظ العشرة بما هو عكس المشهور كما تقدم وادر في العشر عكس ما معه في سوى كلها السواء ترى اي في لفظ العشر يكون الحكم على ما هو مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يكون الحكم في المذكر والمؤنث واحدا كما اشرنا اليه قال الله تعم في سورة النور

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قوله ولا يأتل اي ولا يحلف هو افتعال من الالية التي هي اليمين والجمع الايا من ائتلى وتالى ذالي معنى واحد قال الزجاج المعنى ولا يحلف الاغنياء ان لا يؤتوا الفقراء اي لا يحسنوا الى من يستحق الاحسان فحذف لا وقيل ولا يأتل من قولهم ما الوت في كذا اي ما قصرت بقي ما الوت جهدا اذا لم تدخر منه شيئا والالو يكون جهدا ويكون تقصيرا ويكون استطاعة والمعنى لا يقصروا ان يحسنوا اليهم وان كانت بينهم وبينهم احنة لجناية اقترفوها وقرئ لا يتال وهو من التالي وفي الحديث من يتال على الله يكذبه وهو الذي يحلف فيقول والله لا يدخل فلان الجنة وفلان

النار

النار وفي حديث عائشة ويل للمتألين من امتي يعني الذين يحكمون على الله فيقولون فلان في الجنة وفلان في النار ثم الاية قيل نزلت في شان مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان ابو بكر ينفق عليه فلما خاض في الافك حلف ان لا ينفق عليه وقيل نزلت في جماعة من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشئ من الافك ولا يواسوهم

تفسير آية

قال الله سبحانه في سورة الزمر وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظره الى ان المصادر قد يجمع اذا اختلف اجناسها كالسعادات جمع السعادة وقد فسر المفازة بوجوه اظهرها واولها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطالب اي النجاة من النار والفوز بالجنة والباء يكون صلة او للملابسة نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى آخر تفسيرا لقوله بمفازتهم اي وينجي الله الذين اتقوا بالنجاة والفوز بالمطلوب وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون

ايضا

قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تعثوا في الارض مفسدين العثي اشد الفساد اي لا تتمادوا في الفساد مفسدين اي حال فسادكم فان قيل الفساد منهي عنه مطلقا سواء كان فسادا اشد او غير اشد فما وجه الاقتصار عن النهي عن شدته والاعتداء فيه قلنا لما كانوا متمادين في الفساد فالمقصود النهي عما كانوا فيه من التمادي فالاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم لان المنهي عنه ليس الا التمادي

سؤال حكمي

سؤال حكمي ان قيل صرحوا بان ملزوم منافي الشئ مناف لذلك الشئ مع ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب لذاته المنافي للامكان الذاتي والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل الذي ينافي الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافي للشئ مناف لهذا الشئ ان الملزوم باعتبار الصدق والحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا لانتقض بالاربعة فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيها ولا شك ان لزوم العقل للواجب وبالعكس انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوي في اوايل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد ويمكن الجواب ايضا بان الواجب مناف للامكان الذاتي اذا قيس عليه ولا ينافي الامكان الذاتي للعقل بان يقال الواجب ممكن بالامكان الذي للعقل لان العقل

المناظر
سؤال متعلق بعلم

ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل الذي هو ملزوم له **سؤال** متعلق بعلم المناظر فان قيل ما السر في رؤية الشجر في الماء مثلا منكوسا قلنا السر الاقناعي فيه ان المرئي يرى غائرا في سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور في سطح الصقيل وقد شهدت بذلك التجربة والمشاهدة ولا ريب في ان راس الشجر ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا بد ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فيرى لا محالة منكوسا وعلى الخط برهان هندسي مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما نشير اليه فيما بعد **شعر عربي** فيه صنعة بديعة ورب

شعر عربي

غزالة طلعت بقلبي وهو مرعاها نصبت لها شباكا من نصب ثم صدناها وقالت لي وقد صرنا الى عين تصيدناها بذلت العين فاكحلها بطلعتها ومجراها والصنعة هي ابدعية استخدام في قوله بذلت العين الخ اذ المراد بذلت الذهب فاكحل عينك الباصرة بطلعة عين الشمس ومجرى العين الجارية من الماء **سؤال حكمي** ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها

سؤال حكمي

النوعية مع ان الهيولى وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائيين المثبتين للهيولى وكذا الجسمية المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعي بصورته النوعية من سبب بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل بصورته الشخصية فان الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتشخصه الخاص دون تشخصات الاشخاص الاخر من سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصورة النوعية والشخصية هو ان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصورة شخصية استعدت لاجلها بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاتصاف

كل مادة بصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتاثير فلكى الى ان ينتهى الى الاجسام الاولية واما فى الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض اى التى لم يسبق على صورها النوعية صور اخرى فسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادة الاولى بصورتها الجسمية فى بدو فطرتها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعد لقبول الصورة النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا للصورة الارضية **مسئلة صرفية** ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان تصغير عبد عبيد لا عويد بالرد الى الاصل مع ان القاعدة يقتضى الرد اليه فما العلة فى ذلك قلت قد قال بعضهم فى تعليله انه لما فرق بينه وبين عود فى التكسير حيث قيل اعباد فى تكسير عبد دون اعواد فرقا بينهما فى التصغير لان التصغير والتكسير من باب احد واعترض عليه بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب فى التصغير لكنهم لم يفرقوا بينهما بيان الملازمة انه فرق بينهما فى التكسير فقيل فى الاول اعواد وفى الثانى عيدان ولقائل ان يمنع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود وعبد فى التصغير مع اختلاف صيغتى المكبرين الفرق بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله فى الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان المتكلم انما يصح له النصب اذا قصد المقارنة فى الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة فى الواقع لكان قولنا ضربته تاديبا مثلا اذا لم يحصل التاديب لحنا مع ان امثاله واقع فى كلامهم **مسئلة اخرى** اختلفوا فى ان ضمير النكرة نكرة او معرفة فى مثل قولك جاءنى رجل وضربته فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون الراجع ايضا نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال قوم انها معرفة وهو الاصح لان الهاء فى ضربته ليست شائعة شياع رجل لانها تدل على الرجل الجائى خاصة لا على اى رجل والذى يحقق ذلك انك تقول جاءنى رجل ثم تقول اكرمنى الرجل ولا تعنى بالرجل سوى الجائى ولا خلاف فى ان معنى الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه وتعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه

مسئلة صرفية

مسئلة نحوية

ايضا

نكرة

آية فيها سؤال

نكرة اعني قوله ان مدلوله كمدلول مرجوعه **قال الله سبحانه** اني ارى سبع
بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات ان قيل **هل** فرق بين
ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان
يقال سبع بقرات سمانا قلنا نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو انه اذا اوقعتها صفة لبقرات
فقد قصدت الى تميز السبع بنوع من البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها
السبع لقصدت الى تميز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي ميزته بالجنس
بالسمن وقس على ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وساير التراكيب التي من هذا القبيل

خبر مشهور

من الاخبار المشهورة من عبد الله فهو كافر الظاهر ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد
كما صرح به اهل اللغة فالمعنى ح ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان من عبد
لفظ الله اي كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذي هو الذات المستجمع
لجميع صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان
يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجنيد

عبارة مشهورة

لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الف صديق انه زنديق **من العبارات المشهورة**
ان لله الها فوقه والظاهر ان لفظة الهاء في لله اصلها التاء وقد قرئت هاء عند الوقف فيكون

سؤال منطقي

المعنى ان للات اي الصنم الها حقيقيا وموجدا واقعيا موثوقه **سؤال منطقي**
ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق او تعريفا لنفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس
مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقل
ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل ح بلفظ المشتق منه
لان مفهوم الصفة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا
اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لان المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصفة لانه

[illegible] … من القوة الى الفعل

معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اي علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيق ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب **سؤال اخر** ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشئ واللاممكن وبين سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق و الكليات الفرضية لا افراد لها اصلا اي لا خارجا ولا ذهنا اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذي يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم واللاشئ هو المفهوم الذي يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشيئية ومعلوم من ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد في الذهن واما مثل شريك الباري فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن ان يدخل افراده في الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة في الخارج لا يق ان مثل شريك الباري واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان ممتنعا لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا للاشئ لوجود الشيئية له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق اذ له افراد ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرها اذ هو المفهوم الذي تصور وحكم عليه باستحالته في الخارج وله في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما مر **فائدة نحوية** قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يقل عمله ويهمل عنه فيكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبره ويسمى اللام الفارقة لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل ان هذان لساحران

(في الهامش: سؤال آخر منطقي — مسئلة نحوية)

وان كان ذلك لما متاع الحيوة الدنيا وان وقع بعدها فاعل لا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدأ كافعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقد يخفف ان بالفتح فلا يهمل من العمل بل يكون اسمها ضمير شان مستتر وخبرها الجملة المذكورة مثل علمت ان زيد قائم اى انه هو زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها

في بيان بعض القواعد الاربع المشهورة في علم الحساب

تمهيد لما كان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف حلها على بعض القواعد الاربع المعروفة اعنى قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشير اجمالا الى بيانها ليستحضرها الناظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول

الاربعة المتناسبة

اما الاربعة المتناسبة فهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج في الصورتين هو المطلوب فالسؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان او بالمعاملات ونحوها مثال الاول اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ثلثة مثلا والطريق ان تأخذ مخرج الكسر ويسمى المأخذ وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلثة المأخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو خمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل بقوله صار كذا اعنى الثلثة في المثال ونسبة المأخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني كنسبة المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجهه فاضرب المأخذ اعنى الاربعة في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنى عشر على الواسطة يخرج المجهول وهو اثنان وخمسان فانه عدد لو زيد عليه ربعه اعنى ثلثة اخماس يصير ثلثة

والمثال الثاني فكما لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم رطلان بكم فخمسة الارطال المسعر والثلثة السعر والرطلان المثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة المثمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة على الاول وهو خمسة يخرج درهم وخمس

وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ الخمسة مثل الثلثة و
ثلثاها فكان الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطل بدرهمين فالمجهول المثمن
وهو الثالث فاقسم سطح الطرفين وهو عشرة على الثانى وهو الثلثة يخرج ثلثة وثلث وهما
مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كان بالنسبة الى الثلثة ومن هنا اخذ قولهم تضرب اخر السؤال

بيان قاعدة الخطائين

فى غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه **واما قاعدة الخطائين** فهى ان تفرض
المجهول ما شئت وتسميه المفروض الاول وتتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب
وان اخطأ بزيادة عن المسؤل عنه او نقصان فهو الخطاء الاول ثم تفرض اخر وهو المفروض الثانى
فان اخطأ فهو الخطا الثانى ثم اضرب المفروض الاول فى الخطا الثانى وتسميه المحفوظ الاول
والمفروض الثانى فى الخطاء الاول وتسميه المفروض الثانى فان كان الخطاان زائدين او ناقصين
فاقسم الفصل بين المحفوظين على الفصل بين الخطائين وان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع
الخطائين ليخرج المجهول فلو قيل اى عدد اذا زيد عليه ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته
تسعة فالخطاء الاول ستة زائدة او ستة فالخطاء الثانى واحد زائدة فالمحفوظ الاول
تسعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو التسعة فى الخطاء الثانى وهو واحدة والمحفوظ
الثانى ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثانى وهو الستة فى الخطاء الثانى وهو الستة
ايضا ولكون الخطائين زائدين تقسم الفصل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفصل
بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قيل اى عدد زيد عليه ربعه
وعلى الحاصل ثلثة اخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الاول اى الذى كان قبل زيادة
الربع فلو فرضته اربعة اخطات بواحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطائين
مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطائين وهو اربعة يكون الخارج

بيان العمل بالعكس

خمسة وهو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويسمى بالتحليل والتعاكس ايضا
وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جذر فربع
او عكس فاعكس مبتدءا من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو قيل اى عدد لو ضرب فى نفسه و زيد على

الحاصل

الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة
حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة ونصف
الاثنين والعشرين وانقص من احد عشر اثنين وجذر التسعة وهو الثلثة جواب ولو قيل اي
عدد لو زيد عليه نصفه واربعة دراهم وعلى الحاصل ثلثه بلغ عشرين فانقص الاربعة من العشرين
ثم انقص ثلث ستة عشر منها لان النصف المزيد فانه اذا زيد على الشي نصفه كان ثلث المجموع مساويا
للنصف المزيد وهكذا لو على اي حال اذا نقص ولو زيد عليه ثلثه كان ربع المجموع مساويا للثلث المزيد
وهكذا وعلى اي حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه يبقى عشرة وثلثان ثم انقص منه اربعة ومن الباقي
ثلثه لما ذكر يبقى اربعة واربعة اتساع وهو الجواب **واما الجبر والمقابلة**

الجبر والمقابلة

فبيانه يتوقف على مقدمات وهي ان المجهول في باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه
في نفسه مالا وفيه كعبا وفيه مال المال وفيه مال الكعب وفيه كعب كعب وفيه مال مال كعب وفيه
مال كعب كعب وفيه كعب كعب كعب هكذا الى غير النهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنها
مال كعب الكعب وتاسعها مالين وكعب الكعب هكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة مال
المال الى الكعب كنسبة الكعب الى المال والمال الى الشي والشي الى الواحد والواحد الى جزء الشي وجزء
الشي الى جزء المال وجزء المال الى جزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة
ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في النسبة ولو مع
بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشي ثلثة فجزءه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد
كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشي وجزء المال تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى
التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين
التي هي الكعب وهكذا وعلى هذا جزء الشي بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشي وجزء المال
بالنسبة الى جزء الشي تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة بعينها
جزء مالين بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب جنس في آخر
فاذا كانا في طرف واحد فاجمع مراتبهما وحاصل الضرب سمي المجموع كمال الكعب في مال مال الكعب

الاول خماسى والثانى سباعى والمجموع اثنا عشر والحاصل كعب كعب كعب الكعب وبعده وهو فى الثانية عشر وجزء مال الكعب فى جزء الكعب الاول خماسى والثانى ثلاثى فالحاصل جزء مال كعب كعب وهو فى الثامنة او فى طرفين فالحاصل من جنس الفضل فى الطرف ذى الفضل فجزء مال المال فى مال الكعب الحاصل الجذر وجزء كعب كعب الكعب فى مال مال الكعب الحاصل جزء المال والثانى يكن فضل فالحاصل من جنس واحد وان اذا اردت قسمة جنس فى اخر فهو على عكس الضرب يعنى اذا كان المقسوم والمقسوم عليه فى طرف واحد واخذنا بالفضل فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج فى مرتبة تلك العدة اى مرتبة الفضل فى هذا الطرف صعودا او نزولا وان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى مرتبة الفضل من الطرف الاخر مثاله قسمنا مال كعب كعب على مال كعب والمقسوم فى المرتبة الثامنة من الصعود والمقسوم عليه فى الخامسة منه والفضل ثلثة وهو من جانب المقسوم فالخارج ما فى المرتبة الثالثة من الصعود وهو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما فى المرتبة الثالثة فى طرف النزول وهو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب والمقسوم فى المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه فى الثالثة والفضل للمقسوم وهو اثنان فخارج القسمة فى المرتبة الثانية من هذا الطرف اعنى طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا وصار الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما فى طرف الصعود واما اذا كان كلاهما فى طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب والمقسوم فى المرتبة الخامسة من النزول والمقسوم عليه فى الثالثة منه والفضل اثنان وهو للمقسوم فالخارج فى المرتبة الثانية من هذا الطرف اعنى طرف النزول وهو جزء المال ولو عكسنا اى قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب وكان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى المرتبة الثانية من الطرف الاخر اعنى طرف الصعود وهو المال واما اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كل منهما فى طرف جمعنا مراتبهما وكان الخارج فى مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثاله قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة والستة حصل احد عشر فالخارج ما فى تلك المرتبة من جانب المقسوم وهو جزء مال كعب كعب كعب وبالعكس مال كعب كعب كعب مثال اخر قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب و

عكسنا حصل الخارج جزء مال الكعب كعب ثم لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد والشركون
الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرفين من جانب المقسوم صعوداً ونزولاً ويظهر بملاحظة
تعريف كل من الضرب والقسمة وكونهما عكساً له ثم لو رد كل من المضروب والمضروب فيه والمقسوم والمقسوم
عليه في هذا الباب اي في اصطلاح الجبر والمقابلة الى الاعداد الصحاح في جانب الصعود والى الكسور
في جانب النزول على النسبة التي بينها كان الحاصل والخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية في
الضرب والقسمة وكان الحاصل والخارج مطابقاً لما بازائه من الحاصل والخارج في اصطلاح
الجبر والمقابلة مثلاً اذا فرض الشيء ثلثة يكون المال تسعاً والكعب سبعة وعشرين وجزء الشيء
ثلثاً وجزء المال تسعاً وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة في نفسها هو التسعة التي بازاء
المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلثة في التسعة هو سبعة
وعشرون التي بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في المال هو الكعب وحاصل ضرب الثلث الذي
بازاء جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي بازاء جزء المال كما ان حاصل ضرب جزء الشيء في نفسه هو
جزء المال وحاصل ضرب الثلث في التسع هو ثلث التسع الذي بازاء جزء الكعب كما ان حاصل ضرب
الشيء في جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك سائر مراتب الضرب صعوداً ونزولاً مع الاتفاق
في الطرفين والاختلاف فيه وكذا الحال في القسمة صعوداً ونزولاً مع الاتفاق والاختلاف ثم
لما كانت الجبريات التي انتهت اليها افكار الحكماء منحصرة في المسائل الستة الآتية وكان مبناها
على الاعداد والاشياء والاموال والاستخراج المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس في
بعض او قسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد الطرفين او كليهما استثناء ويسمى المستثنى
منه زائداً والمستثنى ناقصاً وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلفين ناقص
فاذا اردت الضرب فاضرب الاجناس بعضها في بعض واستثن الناقص من الزائد فمضروب عشرة
اعداد وشيء في عشرة اعداد الا شيء مائة اعداد الا مالاً اذ مضروب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة عدد
وهو زائد ومضروب شيء في عشرة اعداد عشرة اعداد وهي ايضاً زائدة ومضروب شيء في الا شيء الا مالاً
وهو ناقص ومضروب الا شيء في عشرة اعداد الا عشرة اعداد وهو ايضاً ناقص فاذا نقص عشرة اعداد

الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد زائدة والا مال الناقص ومضروب خمسة
اعداد الا شيئا في سبعة اعداد الا شيئا خمسة وثلثون عددا ومال الا اثني عشر شيئا وهو
ظاهر مما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الا شيئين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد
اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب المال في
الشئ كعب فضرب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد في
ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو ايضا زائد ومضروب الا شيئين في الا خمسة اعداد عشرة
اشياء وهو ايضا زائد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الا خمسة
اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الا خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو
ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة اشياء الا ستة اموال وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال
الناقصة الا ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرون
مالا وثلثين عددا واذا اريد القسمة يطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب
عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقا
من التفصيل المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجهول
يستخرج بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى المسائل الست التي تسمى ثلثة منها بالمفردات و
ثلثة اخرى بالمقترنات اذ لم تصل افكار المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد
السؤال عن المجهول ان نفرض المجهول شيئا ونعمل ما تضمنه السؤال سالكا الى ذلك المنوال
لينتهي الى المعادلة والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس
المتجانسة المتساوية في الطرفين تسقط منهما وهو المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة
على اجناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اما بين جنس وجنس وهي الثلثة
المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء و
الاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة
بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشيا

وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كلام البعض عمل اخر
يحصل به المط فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد
والاشياء فيعدل العدد اشياء والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشياء يخرج الشيء
المجهول مثاله اقر لزيد بالف ونصف ما لعمرو ولعمرو بالف الا نصف ما لزيد فما لكل منهما فافرض
ما لزيد شيئا فلعمرو الف الا نصف شيء فلزيد الف وخمسمائة الا ربع شيء وهو يعدل شيئا
وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وزيادة ربع شيء على الطرف الاخر يعدل الف وخمسمائة شيئا
وربعا واذا قسمنا الفا وخمسمائة على واحد وربع اعني عدد الاشياء يخرج الف ومائتان فلزيد
الف ومائتان ولعمرو اربعمائة **الثانية من المفردات** ان يقع المقابلة بين
الاشياء والاموال فتعدل اشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال يخرج الشيء
المجهول مثالها اولاد انتهبوا تركة ابيهم وكان الدنانير ان اخذ الواحد دينارا والاخر دينارين
والاخر ثلثة وهكذا بتزايد واحد فاسترد الحاكم ما اخذوه وقسمه بينهم بالسوية فاصاب كل واحد
سبعة فكم الاولاد والدنانير قال شيخنا البهائي عليه الرحمة في استخراجه افرض الدنانير شيئا وخذ
طرفيه اعني واحدا وشيئا واضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لان مضروب الواحد
في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو اعني نصف مال و
نصف شيء هو عدد الدنانير اذ مضروب الواحد مع اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع
الاعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير على شيء هو عدد الجماعة كما قال السائل فاضرب
السبعة في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة اشياء يعدل نصف مال ونصف شيء مالا وشيئا و
اسقاط الشيء من مال وشيء وكذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين مال واحد وفي اخر ثلثة عشر
شيئا فمال يعدل ثلثة عشر شيئا فالشيء ثلثة عشر وهي عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل
احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض عدد الاولاد شيئا
لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جميع
عددها فان اللازم من القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد
مساويا

فيعدل بالجبر والمقابلة بتكميل سبعة اشياء اربعة عشر شيئا وتكميل نصف مال ونصف شيء
م

مساويًا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه وان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة فى نصف
عددهم مساويًا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد اى عدد الجماعة وهذه الاعداد
المجموعة هى عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير فى نصف عددها مساويا لمجموع
الاعداد المتوالية من الواحد اليه اى الى عدد الدنانير فانها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا اذا
فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ريب فى ان مضروب الواحد مع العشرة فى
نصف العشرة يساوى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد
الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعنى خمسة وخمسين فى نصف خمسة وخمسين هو
بعينه خمسة وخمسين التى هى عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا
وضرب الواحد مع الشىء فى نصف الشىء وكون الحاصل اعنى نصف مال ونصف شىء هو عدد الدنانير
غير صحيح والتحقيق فى هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذى ذكره
الشيخ ره هو المطابق لفرض الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشىء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه اوضح
انا نفرض عدد الاولاد شيئا وناخذ طرفيه اعنى الواحد والشىء ونضربه فى نصف الشىء يحصل نصف مال
ونصف شىء وهو يساوى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشىء الذى هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة
فهذه المجموع اعنى نصف مال ونصف شىء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير على الشىء الذى
هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل على تعريف القسمة اذا ضرب السبعة اعنى الخارج من القسمة
فى الشىء اعنى المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكون المقسوم وهو عدد الدنانير نصف مال
ونصف شىء يعدل سبعة اشياء نصف مال ونصف شىء وبعد الجبر بتكميل سبعة اشياء بان يصير
اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شىء بان يجعلا مالا وشيئا والمقابلة باسقاط شىء من الطرفين
يعدل المال ثلثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذى هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو
المجهول اعنى عدد الاولاد واذا ضربناه فى سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير
فرض عدد الاولاد شيئا ويمكن كما اشير اليه ان يفرض عدد الدنانير شيئا والعمل ان نقسم الشىء الذى هو
عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشىء ٢ اى جزء من اربعة عشر جزءا من الشىء وسبع نصف السبع من المال

وهو عدد الاولاد فاذا جمعناه اى جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بان يزيد عليه احدا ونضربه فى نصف سبع الشىء يحصل نصف سبع الشىء م

اى جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال ونكتب صورتها هكذا مثه مثه وهذا الحاصل
هو عدد الدنانير فيعادل الشئ الذى هو عدد الدنانير بالفرض و شئ مال وبعد تكميل
الشئ يصير اربعة عشر شيئا معادلة لشئ واربعة عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكميل
المال بضرب السبعة فى الطرفين يحصل التكميل والتحويل الى تلك النسبة يصير مال واحد معادلا لاحد
وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء اعنى واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد
وتسعون وهو عدد المجهول الذى فرض شيئا اعنى عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير اعنى احدا
وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعنى ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن ان يستخرج امثال هذا
السؤال بالخطائين بان نفرض الاولاد خمسة فالخطاء الاول اربعة ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة
من خمسة عشر الحاصلة من قاعدة النظم الطبيعى اى حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان
يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطاء الثانى اثنان كذلك اى ناقصة المحفوظ الاول
عشرة والثانى ستة وثلثون ولكون الخطائين كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة
وعشرون ونقسم على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المطلوب وفى مثل
هذا السؤال الطريق الخواص اسهل واخصر وهو ان يضعف خارج القسمة اى ما اعطاه السائل فالحاصل الا
واحدا هو المطلوب يعنى فى المثال المذكور اذا ضعف السبعة التى اعطاه السائل ونقص منه واحد
يحصل ثلثة عشر وهو المط **الثالثة من المفردات** ان يقع المعادلة بين
العدد والاموال فيعدل عدد اموالا فاقسم العدد على عدد الاموال يخرج الخارج هو الشئ المجهول
مثالها اقرانريد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون فافرض احد
المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الا شيئا فالمجهول هو الشئ ومسطحهما اعنى مضروب احدهما فى
الاخر مائة الا مالا اذ مضروب عشرة فى عشرة مائة ومضروب شئ فى الا شئ الا مال ومضروب الشئ
فى عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة فى الا شئ عشرة الا شئ وهما اى عشرة اشياء وعشرة الا
شئ يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الا مالا يعادل ستة وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر
باسقاط الا مالا من احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين

من مائة

مربعه بعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة ايضا وجذر الخارج اثنان
وهو الشيء المجهول عشرة وشيء اثنا عشر وهو اكثر المالين وعشرة الاشياء ثمانية وهو اقلهما فاكثر
المالين الذي هو المقر به لزيد اثنا عشر وظ ان مضروب ثمانية في اثنا عشر هو هذا ستة وتسعون
ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء خمسة واكثر المالين خمسة عشر والاخر
خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل المال احدا وثمانين
فاذا قسم احد وثمانون على الواحد يخرج ايضا احد وثمانون وجذره تسعة وهو الشيء المجهول فاكثر المالين
تسعة عشر والاخر واحد **واما المقترنات فالاولى منها** ان يقع المعادلة بين
العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عدد اشياء اموالا فيكمل المال واحدا ان كان اقل منه ورده
اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد كل على عدد الاموال ثم ربع نصف
عدد الاشياء وزده على العدد وانقص من جذر المجموع نصف عدد الاشياء يبقى عدد المجهول مثاله
اقر لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها اثنا عشر فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف
القسم الاخر خمسة الا نصف شيء ومضروب الشيء فيه خمسة اشياء الا نصف مال واذا اسقط من المال نصفه
لتكميل خمسة اشياء يعادل نصف مال وخمسة اشياء اثني عشر فمال وعشرة اشياء يعادل اربعة وعشرين
نقصنا نصف عدد الاشياء من جذر مجموع مربع نصف عدد الاشياء والعدد بقي اثنان وهو المقر به
وتوضيحه ان مربع نصف عدد الاشياء خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين
وجذره سبعة نقصنا منه نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقي اثنان وهو المطلوب وهذا المثال
انما هو للتكميل واما الرد فمثاله عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى
مضروب العدد في اثني عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيئا
تعدل ثلثة وستين وبعد الرد مال واربعة اشياء تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل بقي ثلثة
وهو المطلوب **والثانية منها** ان يقع المعادلة بين الاشياء وبين العدد والاموال
فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكميل والرد تنقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء وتزيد
جذر الباقي على نصفها او تنقصه منها فالحاصل هو الشيء مثالها عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل

اثني عشر

اثنا عشر حصل خمسة امثال العدد فافرض عدد شيئا واضرب الشيء في نصفه يحصل نصف مال واذا
زيد عليه اثنا عشر فالحاصل نصف مال واثنا عشر وبعدل خمسة اشياء التي هي خمسة امثال
الشيء المفروض وبعد التكميل يعدل مالا واربعة وعشرون عشرة اشياء فانقص العدد اعني الاربعة
والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقى واحد وجذره ايضا واحد فان زدته على الخمسة
او نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج بهذه المسئلة اي بالثانية
من المقترنات كل ما يمكن استخراجه بالثانية من المفردات فالمثال الذي تقدم فيها هو قولنا [illegible]
المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون اذا اردنا ان نستخرجه بهذه المسئلة اي
بالثانية من المقترنات نفرض احد المالين شيئا والاخر عشرون الا شيئا فمسطحهما عشرون شيئا الا
مالا يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيئا ستة وتسعين ومالا فاذا نقصنا العدد
وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشياء اعني مائة يبقى اربعة وجذرها اثنان
فاذا زيد هذا الجذر على نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر او ثمانية وهو المطلوب
الثالثة منها اموال تعدل عددا واشياء فبعد التكميل او الرد زيد مربع نصف عدد الاشياء
على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الاشياء فالمجتمع الشيء المجهول مثاله عدد نقص مربعه
وزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئا واضربه في نفسه يحصل المال وانقص
الشيء من المال الذي هو مربعه وزد الباقي وهو المال الا شيئا على المربع فيعادلها الان الا شيئا عشرة
فبعد الجبر باسقاط الا شيء وزيادة الشيء على الطرف الاخر والرد يحصل المالين مالا والعشرة خمسة
والشيء نصف شيء يعادل المال خمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشياء ربع الربع فاذا زيد عليه
العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشياء وهو
الربع يحصل اثنان ونصف وهو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصفا يبقى ثلثة
وثلثة ارباع واذا زدنا ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وعند تم بحمد الله ما اردنا ايراده من المسائل
الست الجبريات وانت تعلم ان الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل ليس انما هو في تحصيل المعادلة
والعمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي اليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة مختلف باختلاف الاسئلة

فيصلح

فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب وامعان الفكر فيما اعطاه السائل وصرف الذهن فيما يؤدى الى المط
من الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو امر ظاهر متعين لا
صعوبة فيه **وقد نظم** هذه المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية **فقيل**
في الاولين من المفردات در جبر و مقابله چه گردد بد قسم اشیا و عدد عدد بران کن تقسیم چون
مال عدیل شیء شد قسمت کن آن شیء بمال وحفظ کن این تعلیم **وفي الثالثة من المفردات**
کر مال و عدد عدیل کردد فی الحال تقسیم نمای آن عدد را بر مال پس جذر بکیر خارج قسمت را کان جذر ترا
جواب باشد ز سؤال **وفي الاولى من المقترنات** چون کشت عدد بمال و
اشیا همراه افزای عدد بر آن مربع و انگاه از جذر جمیع نصف اشیا کم کن مجهول خود از آن مال
و باقیش بخواه **وقيل فيها ايضا** چون شد عدد ثبت عدیل مال و اشیاء زانها
نصفی تو بنز تربیع نما وافزا بعدد تمامی برگیر وان نصف فکن ز جذر و باقی منها
وقيل في الثلثة هكذا در مقترنات جبر ز بعد دو تکمیل تا به جواب آری
این زانها اصغا نصف عدد اشیا در هر سه مربع کن در اول و در ثالث آنرا بعدد افزا کم کن تو عدد
از وی در مسئله ثانی در مجتمع و باقی کن جذر و در آن پیدا در اول و در ثالث تا شیء بدست آری
زان جذر فکن افزا نصف عدد اشیا وافزا و بکاه آن جذر زان نصف که شد مذکور تا هر دو
جواب آید در مسئله وسطی **واذا عرفت** هذه القواعد الاربع اعني الاربعة
المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر والمقابلة **فاعلم** انه يستخرج منها
المشكلات الحسابية بعضها مما يمكن ان يستخرج من الاربع وبعضها من الثلاث والاثنين منها وبعضها
يتعين استخراجه من واحدة منها ونحن نذكر هنا نبذة من تلك الاسولة الحسابية مما يتكرر منه
السؤال واشتهر الاشكال بالعربية او الفارسية نثرا او نظما حتى يحصل التمرن والاحاطة للطلاب
ويسهل عليهم استخراج الجميع **ومنها** مسئلة مشهورة قد ذكرها في النسبة مختلفة وقد
ذكرها العلامة الطوسي في رسالة الجبرية في لباس لا مناسبة له بالمباحث الفقهية وذكرها العلا
الحلي في كتاب النهاية بعد ما كساها لباسا فقهيا يناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائي في الجبل المتين

بعينها

بعد ما كنا ها الباسا فقهيا يناسب بحث الطهارة فنقررها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطعة
ارض بين شجرتين قدرها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز
ظبي بينهما وطار الى ممر الظبي طايران من راس الشجرتين بالسوية اى طارا اليه طيرانا متساويا بحسب المسافة
حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمن واحد صفقة واحدة لاحدهما من اصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعنى ممر الظبي وللاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم خفي موضع الالتقاء
فاتمه قدر من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض وتقريرها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعمقه
شبران وعلى طرفي طوله شجرتان طول احديهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فسقط فيه جلد
ميتة استوعب عمود الماء وانقسم به الماء الى قسمين احدهما ازيد من كر والاخرى انقص منه ثم قطر
من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة قطرة على احد الثوبين ومن القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الاخر
فطار الى الجلد طايران من راسي الشجرتين طيرانا متساويا بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه واخذاه وخفي
علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع التلاقي اقرب الى القصيرة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى
معرفة ذلك فيصلي في الثوب الطاهر ويجتنب النجس وهذه المسئلة مما يمكن ان يستخرج بالاولى
من المفردات وطريق الاستخراج على التقديرين ان نفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقاء
شيئا ومربعه مال ومربع القصيرة التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجتمع مالا وستة و
ثلثين وجذر المجتمع مقدار ما طار الطاير لانه وتر القائمة فيكون مر[illegible]ساويا لمربعي ضلعيهما
بشكل العروس فجذر مربعه هو بعينه جذر الضلعين اعني القصيرة والمسافة التي بين اصلها و
موضع الالتقاء فالجذر شيء وستة فما بين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شيئا
ومربعه مائة وستة وتسعون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربعة
وستون والمجموع مائتان وستون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا وهو يعدل مالا وستة وثلثين
لتساوي الوترين حيث طارا بالسوية فان تساويهما يوجب تساوي مربعيهما وهو يوجب تساوي مربع ضلعي
لمربع الضلعين وهو يوجب تساوي مجموع الضلعين لمجموع الضلعين اي المعادلة المذكورة فاذا جبرت و

قابلت باسقاط الاثمانية وعشرين من احد الطرفين وزيادته على الطرف الاخر واسقاط المال من الطرفين

واسقاط ستة وثلثين من مائتين وستين بقي مائتان واربعة وعشرون يعدل ثمانية وعشرين شيئا

واذا قسمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئا اعني

ما بين القصبة وموضع الالتقاء وبقي ما بينه وبين الطويلة ستة فكل وتر عشرة ولا يخفى انه

يمكن ان يستخرج المطلوب من المسئلة اعني ما بين اصل كل من الشجرتين وموضع الالتقاء

من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوي الوترين وكون

احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع الوتر مساويا لمربعي الضلعين يلزم مساواة

مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدهما من الاخر

ستة يلزم منه ان يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اي يكون الضلع الاخر من

المربع الذي احد ضلعيه ثمانية ستة ومن الذي احد ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوي

واما اذا امكن تعيين مقدار كل المسافتين اي المسافة بين اصل القصبة وموضع الالتقاء والمسافة

بينه وبين اصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذي قررناه فنعلم ان الطويلة المسافة الاولى

التي هي احد ضلعي المربعين من الثمانية التي هي احد ضلعي المربع الاخر نظرا الى انها كنهما في الضلعين الاخرين

بل هذا لا يحتاج الى تامل وبذلك يظهر ان طريق معرفة اقربية موضع الالتقاء الى القصيرة او الطويلة

امر بين وان ما قطر من القسم الذي بين القصبة وموضع الجلد هو الازيد من الاكثر بادنى تامل ويمكن

ان يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بان يفرض ما بين القصبة وموضع الالتقاء خمسة اشياء وهو

المفروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين الاولين احد وستون ومربع الاخرين

مائة وخمسة واربعون والتفاضل بينهما هو الخطاء الاول لانه يجب تساويهما لتساوي جذريهما اعني

الوترين لشكل العروس ثم نفرض اربعة فمربعا الضلعين الاولين اثنان وخمسون ومربع الاخرين مائة

واربعة وستون والمحفوظ الثاني ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائتان

واربعة وعشرون وبين الخطائين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصبة

القصيرة وموضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب ومنها

بالخطأ الثاني لما انه زاد ... فالمحفوظ الاول مائتان وستون

حوض ارسل فيه اربعة انابيب تملأه احدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في اربعة ايام ففي كم وقت يمتلي وبتقرير اخر يترتب عليه فائدة شرعية حوض له اربعة انابيب يملأ احدها كرا في يوم والاخر كرا في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في اربعة فاطلق شخص الانابيب الاربعة اليه في اول النهار دفعة واحدة وحلف ان يتوضأ من ذلك الحوض في اول بلوغ مائه الكرية فاراد ان يعرف في اي وقت من النهار يبلغ الكرية ليتوضأ واستخراج هذه المسئلة ونظائرها بالاربعة المتناسبة في غاية السهولة وطريقه ان يقال لا ريب في ان الاربع في يوم واحد على التقرير الاول تملأ مثلي الحوض ونصف سدسه وعلى الثاني تملأ كرين ونصف سدس الكر فنسبة يوم واحد الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض او الى كر واحد فالمجهول احد الوسطين فاذا ضربت احد الطرفين وهو الواحد في الطرف الاخر وهو الواحد ايضا كان الحاصل ايضا واحدا فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس كان النسبة بخمسين وخمسي خمس اذ المنسوب اليه اعني الاثنين ونصف السدس خمسة وعشرون ونصف سدس والمنسوب اعني الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان نسبة اثني عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي خمس الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار اثني عشر ساعة مثلا يتوضأ بعد مضي خمس ساعات وخمس واربعين دقيقة وست وثلثين ثانية ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بوجه اخر من دون افتقار الى اربعة متناسبة او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما كانت الانابيب الاربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما تملأه الاولى ونصف سدسه فما تملأه الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزءا من الاجزاء التي بها ما تملأه الاولى في يوم اثني عشر جزءا من اليوم

ومنها سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها وهذه المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع فبالاربعة المتناسبة تسقط الكسرين من مخرجهما اعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط اعني الخمسة سبعة وخمس وهو المط وبالجبر والمقابلة افرض المجهول شيئا فاذا القي منه ثلثه وربعه اعني نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء وسدسه

[illegible]

يعادل ثلثة من اولى المفردات فاذا قسمت الثلثة على الربع والسدس يخرج سبعة وخمس وهو المط

وبالخطائين نفرض المجهول اعنى اشياء التمكة اثنى عشر فاذا اسقطت منها ثلثها وربعها بقى خمسة

فالخطاء الاول اثنان وهو زائد ثم نفرضه اربعة وعشرين ولما اسقطت منها ثلثها وربعها بقى عشرة

فالخطاء الثانى سبعة زائدة ايضا والمحفوظ الاول وهو مضروب الاثنى عشر فى سبعة اربعة وثمانون

والمحفوظ الثانى وهو مضروب اربعة وعشرين فى اثنين ثمانية واربعون والفضل بينهما اى بين

المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما تر

اعنى سبعة وخمس وهو المطلوب وبالتحليل نزيد على الثلثة مثلها وخمسها لان الثلث والربع

الربع من كل عدد يساوى ما بقى بعد نقصانهما عنه وخمسه فان الثلث والربع من اثنى عشر اعنى

سبعة يساوى الخمسة وخمسها واذا زدنا على الثلثة ثلثة وخمسى ثلثة اعنى واحدا وخمسا

يحصل سبعة وخمس وهو المط وقس على ذلك امثاله فان المبنا فى ذلك ان تنظر النسبة بين الكسور

الملقاة وبين ما بقى من المخرج المشترك وتزيدها على العدد الذى اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة

ففى المثال المذكور اخذت الكسرين اعنى الثلث والربع من المخرج المشترك اعنى اثنى عشر حصل سبعة

وكان النسبة بينهما وبين ما بقى من اثنى عشر بالمثل والخمسين اى كانت السبعة مثل الخمسة وخمسيها فزدت

على الثلثة الذى اعطاها السائل بمقتضى تلك النسبة اى زدت عليها مثلها وخمسيها حصلت

سبعة وخمس **مثال اخر** يختلف فيه النسبة اى عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقى منه

اربعة اخذنا المخرج المشترك اعنى العشرة واخذنا منها نصفها وخمسها اعنى سبعة فكانت النسبة

بينهما وبين ما بقى اعنى ثلثة بالنصف والثلث اى كانت السبعة مثلى الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطا

السائل اعنى الاربعة بمقتضى تلك النسبة اى زدنا عليها مثليها اعنى ثمانية وثلثها اعنى واحدا وثلثا

حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المط لانها اربعون ثلثا ونصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا

نقصناها من اربعين بقى اثنا عشر ثلثا وظاهر ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثنى

عشر ثلثا اربعة من الصحاح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا هو العدد الذى اذا نقص منه نصفه وخمسه اعنى

تسعة وثلثا بقى اربعة **ومنها** زيد وعمرو حضرا بيع دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتنى

ثلث ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها وقال عمرو لزيد ان اعطيتني ربع ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن فبالجبر تفرض ما مع زيد شيئا وما مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ زيد ثلث ما لعمرو اعني درهما كان معه شئ ودرهم وهو الثمن واذا اخذ عمرو ما قاله اعني ربع مال زيد كان معه ثلثة دراهم وربع شئ يعدل شيئا ودرهما وبعد المقابلة باسقاط ربع شئ ودرهم من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع شئ فاذا قسمنا درهمين على ثلثة ارباع يخرج درهمان وثلثان فالشئ درهمان وثلثان وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت الكسور لتصور الحساب في النسبة بجعل كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان الثمن احد عشر لان الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع ثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى ان مبنى هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب في وجود اعداد كثيرة اذا فرضت ثمنا يتحقق فيه هذه النسبة اي يكون كل منهما مساويا لما مع احدهما مع ثلث ما مع الاخر ولما مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان مع لزيد ستة عشر ولعمرو ثمانية عشر والثمن اثنين وعشرين يصدق ان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمرو وهو ستة يتم الثمن وان ما لعمرو اذا زيد عليه ربع ما مع زيد اعني اربعة يتم الثمن ثم هذه المسئلة سيال الذي يمكن ان يستخرج بطرق كثيرة ولها ولامثالها طريق في غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسي ره وهي ان تسقط من مسطح مخرج الكسرين واحدا ابدا يبقى ثمن الدابة ثم تسقط احد الكسرين يبقى ما مع احدهما ثم الاخر يبقى ما مع الاخر ففي المثال تنقص من اثني عشر التي هي مضروب مخرج احد الكسرين في مخرج الاخر واحدا يحصل احد عشر وهو الثمن ثم تسقط منه اي من اثني عشر احد الكسرين اعني ثلثة مثلا وهو اربعة يحصل ثمانية وهو ما مع احدهما ثم تسقط منه ايضا الكسر الاخر اعني ربعه وهو ثلثة يحصل تسعة وهو ما مع الاخر **ومنها** ان قيل اقسم العشرة بقسمين يكون الفضل بينهما بخمسة فبالجبر تفرض الاقل شيئا فالاكثر شئ وخمسة فمجموع الاقل والاكثر شيئان وخمسة يعادل عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة من كل منهما يعدل شيئان خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف وهو الشئ المجهول اعني العدد الاقل فالاكثر سبعة ونصف ظاهر ان الفضل بين سبعة ونصف واثنين

ونصف

ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الامل ثلثة فالخطاء الاول واحد ناقص ثم اربعة فالخطاء الثاني ثلثة
ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل الاول
على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب وبوجه اخر لما كان الفضل بين قسمي كل عدد ضعف الفضل بين
نصفه وبين كل منهما اذا زدت نصف هذا الفضل اعني اثنان ونصف وهو نصف خمسة على نصف العدد الذي هو
العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته منه بقي الاقل وهو اثنان ونصف
ومنها رمح مركوز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع مال مع ثبات طرفه حتى لاقى
راسه سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقات راسه له عشرة اذرع كم طول الرمح
فبالجبر نفرض القدر الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب انه بعد الميل وتر قائمة احد
ضلعيها العشرة اذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فمربع الرمح اعني خمسة وعشرين مالا
وعشرة اشياء مساو لمربعي العشرة والشيء اعني مائة ومالا وعشرة اشياء بشكل العروس فبعد
اسقاط المشترك بقي عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين
على العشرة سبعة ونصف هو القدر الغائب في الماء فالرمح اثنا عشر ذراعا ونصف وبالخطائين
نفرض الرمح خمسة عشر فمربعه مائتان وخمسة وعشرون ومربع الضلعين الاخرين مائتان اذ احد
الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة
لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج منه عن الماء خمسة فالغائب منه عشرة وظاهر ان
مربع كل من العشرة مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالخطاء الاول خمس وعشرون ثم نفرض عشرين فمربعه
اربعمائة ومربع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون فالخطاء الثاني خمسة وسبعون
فالمحفوظ الاول الف ومائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة والفضل بين المحفوظين
ستمائة وخمسة وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج القسمة الفضل الاول على الثاني اثنا
عشر ونصف وهو المطلوب وبوجه اخر نأخذ مربع ما بين المطلع وموضع مغيب راسه وهو مائة و
نقسمه على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنا
عشر ونصف قدر الرمح ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف وهو قدر الغائب في الماء من

الربع وبرهانه يظهر من شكل لج من ثالث الاصول **ومنها** قيد لشخص كم مضى من الليل
قال ثلث ما مضى يساوى ربع ما بقى فكم مضى وكم بقى فبالجبر افرض الماضى شيئا فالباقى
اثنا عشر الا شيئا فثلث الماضى اعنى ثلث الشئ يعادل ربع الباقى اعنى ثلثة الا ربع شئ
وبعد الجبر باسقاط الا ربع شئ وبعد الجبر باسقاط الا ربع شئ من احد الطرفين وزيادة ربع شئ
على الاخر يعدل ثلث الشئ وربعه ثلثه والخارج من قسمة الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع
وهو الساعات الماضية فالباقية ستة وستة اسباع ساعة وبوجه اخر اجعل الماضى شيئا
والباقى اربع ساعات لاجل الربع وثلث الشئ يساوى الساعة فالشئ الماضى ثلث ساعات والكل
سبع فبالاربعة المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذا قسمت
مسطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية كما ذكر **ومنها**
ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت فى اناء
واحد ومزجت كنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم فى كل من الاقداح من العسل والخل والماء
فاجمع الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما فى كل قدح فى كل من الاوزان الثلثة
واقسم الحاصل على المحفوظ اعنى ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع المضروب فيه فنضرب الاربعة
فى نفسها ونقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعنى ثمانية عشر فيخرج من الرباعية اعنى
العسل ثمانية اتساع رطل ثم نضربها فى الخمسة كى يحصل عشرون فنقسمها على ثمانية عشر يخرج رطل
وتسع خلا ثم نضربها فى التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة
ثم نضرب الخمسة فى نفسها وفى الاربعة والتسعة ونفعل ما مر تكون فى الخماسى رطل وثلثة اتساع
ونصف تسع خلا ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة
يكون فى التساعى رطلان عسلا ورطلان ونصف خلا واربعة ارطال ونصف ماء والكل تسعة وهذا
العمل راجع الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل والمجهول احد
الطرفين فاذا ضربنا الاربعة فى الاربعة وقسم الحاصل اعنى ستة عشر على الطرف المعلوم وهو ثمانية
عشر يخرج ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقى **ومنها** اى عدد اذا ضوعف وزيد عليه

مثلا وهو ان [illegible] كنسبة الاربعة الى [illegible]

واحد

واحد وضرب الحاصل فی ثلثة وزید علیه اثنان وضرب المبلغ فی اربعة وزید علیه ثلثة بلغ خمسة
تسعین فبالجبر فرضنا العدد المجهول شیئا وعملنا ما ذکرنا من التضعیف والزیادات والضرب حصل
اربعة وعشرون شیئا وثلثة وعشرون عددا یعدل خمسة وتسعین وبعد اسقاط المشترك یعدل
اربعة وعشرون شیئا اثنین وسبعین عددا وهی الاولی من المفردات والخارج من قسمة اثنین و
سبعین علی اربعة وعشرین ثلثة وهو العدد المطلوب وبالخطائین نفرض العدد اثنین فالخطا اربعة
وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطاء ثمانیة واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون والثانی
مائة وعشرون قسمنا مجموع المحفوظین علی مجموع الخطائین خرج ثلثة وهو المط وبالتحلیل نقصنا من
الخمسة والتسعین ثلثة حصل اثنان وتسعون قسمنا علی الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا
منها اثنین حصل احد وعشرون قسمنا علی الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفناها
حصل ثلثة وهو المطلوب **ومنها** مال زدنا علیه خمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ
ثلثه وخمسة دراهم لم یبق شیء فبالجبر افرض المال شیئا وزد علیه خمسه وخمسة دراهم یحصل
شیء وخمس شیء وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شیء وواحد وثلثان بقی اربعة اخماس
شیء وثلثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم یبق شیء فهو معادل لخمسة وبعد اسقاط المشترك
یبقی اربعة اخماس شیء معادلة لدرهم وثلثین فاذا قسمنا درهما وثلثین علی اربعة اخماس یخرج اثنان
ونصف سدس وهو المط وبالخطائین نفرض المال خمسة فالخطاء الاول اثنان وثلث زائد ثم نفرضه
اثنین فالخطاء الثانی ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول ثلث والثانی اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع
الخطائین اثنان وثلث وثلث خمس ای اثنان وخمسان وخارج قسمة المجموع الاول علی المجموع الثانی
اثنان ونصف سدس وهو المط هذه هی المسائل الحسابیة التی اردنا ان نذکرها بالعربیة وهنا
مسائل اخری نذکرها بالفارسیة **اول** کدام عدد است که چون از ان نصف نقصان
کنی واز باقی ثلث واز باقی ربع واز باقی خمس واز باقی سدس هشت ماند **وجواب**
ان موقوفست بر تمهید مقدمه ومقدمه آنست که هر دو عدد که غیر واحد باشند اگر متساوی باشند
آن دو عدد را متماثلان گویند چون پنج وپنج واگر بنقصان کردن اقل از اکثر مرة بعد اخری اکثر

وبالتحلیل خذ الخمسة التی لا یبقی بعدها من المال شیء وزد علیها نصفها لانه الثلث المنقوص ثم انقص من المجتمع الخمسة وثم رتبة سدسه لانه الخمس المزید یبقی اثنان ونصف سدس م

بالکلیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند آن دو عدد را متداخل گویند چون دو
هشت مثلا و اگر بکم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد عدد ثالث
عاد آن دو عدد را بکند آن دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار از شش
طرح شود دو بماند و این دو عدد ثالث است که عاد هر دو عدد است و کسریکه این عاد ثالث مخرج آنست
وفق آن دو عدد گویند چون نصف در مثال مذکور زیرا که مخرج نصف دو است که کسر باقیست و عاد
هر دو است و توافق این عدد در این وفق میباشد زیرا که این کسری که وفق است در هر دو موجود است
لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند در اینکه هر یک نصف دارند و اگر بعد از کم
کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر دو باشد بلکه باقی واحد باشد آن دو
عدد را متباینان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده و بر این قیاس و شناختن تماثل ظاهر است و شناختن
بواقی باین طریقست که اکثر را بر اقل قسمت کنیم اگر هیچ باقی نماند آن دو عدد متداخلان اند و اگر چیزی
باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم علیه را بر آن باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل
قسمت کنیم تا آنکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی بماند و در اینصورت که هیچ باقی نماند آن دو عدد
متوافقانند و در صورت دوم که باقی واحد باشد آن دو عدد متباینانند و مخرج کسر اقل عددیست
که اینکسر صحیحا از آن بیرون آید لهذا مخرج کسریکه مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هکذا الی عشر
ظاهر است زیرا که مخرج نصف دو است و مخرج ثلث سه است و هکذا تا آنکه مخرج عشر ده است و مخرج کسر مفرد
بعینه مخرج کسر مکرر است پس مخرج ثلث و دو ثلث سه است و مخرج هشت تسع نه است و مخرج مضاف برابن قیاس
حاصل ضرب مخارج ... است یعنی در بعض خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند یا متوافق باشند
لهذا مخرج ... سدس سی است و مخرج سدس ثمن چهل و هشت است و مخرج ربع ثمن سی و دو است
و بر این قیاس اما مخرج کسر معطوف باید مخرج ... کسر معطوف گرفته شود و با یکدیگر ملاحظه شود
پس اگر دو مخرج متباین باشند ... احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند وفق احدهما
در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکتفا باکثر شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب
یا اکثر که بان اکتفا شده باید اعتبار شود با مخرج کسر ثالث بنحویکه مذکور شد عمل شود و همچنین

حاصلا

حاصل را با مخرج کسر رابع باید اعتبار نمود و بنحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس تا همه کسور تمام شود پس
حاصل از جمیع مخرج مشترک میان جمیع ان کسور معطوفه است پس از برای تحصیل مخرج کسور تسعه
ضرب میکنیم دو را در سه از جهة تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف چهار از جهة توافق
و حاصل ضرب را که دوازده است در پنج از جهة تباین و از جهة تداخل در میان حاصل ضرب یعنی
شصت و شش خواهد بود شش داخل در شصت پس ساقط میکنیم شش را و اکتفا بشصت میکنیم و
ضرب میکنیم شصت را در هفت بجهت تباین و حاصل ضرب را که چهارصد و بیست است در ربع هشت
بجهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه بجهت توافق در ثلث و بجهت
تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد و میان ده ساقط میکنیم ده را
و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم پس آن مطلوبست **و بعد از تمهید این**
مقدمه از برای استخراج مط در سوال مذکور بقاعده اربعه متناسبه اولا مخرج مشترک
کسور مذکوره در سوال را بنحویکه مذکور شد میگوئیم و آن شصت است و چون بمقتضای سوال داد در مقدمه
عمل نمودیم ده شد پس میگوئیم نسبت شصت به ده چون نسبت مجهول است بهشت و چون مسطح طرفین که
چهارصد و هشتاد است برده که وسط معلومست قسمت کردیم خارج قسمت چهل و هشت شد و آن وسط
مجهول است که مطلوبست و ممکن است استخراج مطلوب **بقاعده تحلیل** و استخراج این
مسئله و امثال آن که مشتمل است بر زیاده و نقصان بتحلیل موقوفست بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه
متلازمند اما در موضع جریان مختلفند **قاعده اول** و آن جاریست در اسوله مشتمله
بر زیاد نمودن آنست که هرگاه بر عددی نصف آن زیاد شود ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاد شده
و اگر بر آن ثلث زیاد شود ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود
خمس مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا انکه هرگاه بر عددی تسع آن زیاد شود
عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است مثلا هرگاه بر دوازده نصف ان زیاد شود مجتمع
هیجده است و ثلث ان شش است و آن مساویست با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد
کردن ثلث و ربع تا اخر **و قاعده دوم** و آن جاریست در اسوله که مشتمل باشد بر نقصان

کردن آنست که چون ثلث عددی از ان نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف ما بقی باشد و چون ربع
نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث ما بقی باشد مثلا در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است
از آن نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است که ما بقی باشد
و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی ثلث ما بقی که نه است و همچنین و بعد
از تمهید این دو قاعده میگوییم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن هشت از ما بقی
عددیست که سدس از آن نقصان شده لهذا بنا بر قاعده دوم خمس هشت مساوی سدس عددیست
که سدس از آن نقصان شده پس بنا بر قاعده تحلیل خمس هشت را افزودیم نه عدد و سه خمس شد پس
نظر بقاعده دوم ربع این عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آنرا افزودیم شانزده
شد و بر حاصل نصف آنرا افزودیم بیست و چهار شد پس آنرا بر خودش افزودیم چهل و هشت شد
و هو المطلوب دوم کدام عددیست که هرگاه آنرا در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه درهم بیفزایند
حاصل را تضعیف نمایند و بر مضعف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل را بر دوازده
قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد **وجواب** آن بقاعده تحلیل موقوف بتمهید
مقدمه ایست و مقدمه آنست که هرگاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف مربع
آنعدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع آنعدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع آنعدد باشد و علی هذا القیاس و بعد از تمهید این مقدمه
گوییم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و هفتاد و شش شود
و چون آنرا تنصیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار از آن نقصان کنیم ما بقی صد و سی و چهار
بماند و چون او را تنصیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه از آن نقصان کنیم شصت و چهار باقی ماند
و این شصت و چهار ربع مربع عدد مطلوبست نظر بمقدمه مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و
پنجاه و شش باشد پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوبست سیم اگر پرسند که کدام دو عدد است
که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود
جواب بقاعده خطائین اولا اقل را سه فرض کنیم و چون واحد بر او افزاییم چهار شود و چهار

وهمچنین تا آنکه هرگاه عشر نقصان کنند آن عشر مساوی تسع ما بقی باشد ۱۲

ضعف دو است پس باید اکثر دو باشد و چون یکی بران افزائیم سه شود و ظاهر است که سه سه برابر اقل
که یاز سه است نه بیست بلکه یک برابر است و حال آنکه میبایست سه برابر باشد پس خطاء اول شش ناقص
انگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بران افزائیم دو شود و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی
باشد و چون واحد بر آن افزائیم دو برابر اقل شود و حال آنکه مفروض سه برابر است پس خطاء دوم
یک ناقص است و محفوظ اول شش و محفوظ دوم شش و فضل بین المحفوظین سه است و فضل بین الخطائین
پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد و آن عدد اقل است که مطلوب است نیز اگر چون
واحد را بران افزائیم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد و چون واحد را
بر چهار خمس افزائیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه خمس
باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است و از گل پر شده
خالی نماید با اجرت ده درهم اجرت یک ذرع گل بر آوردن چند باشد **جواب** گوئیم که اجرت
مذکوره یک جزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است نیز اگر اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت ذرع
اول است باعتبار آنکه گل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
اول است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس بسبب مذکور بنا بر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع
اول است باعتبار آنکه باید ورا ده ذرع بالا بیاورد پس از یک تا ده بنظم طبیعی جمع باید کرد یک جزو
از مجموع اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع اجرت سه ذرع
اول و ظاهر است که چون از یک تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت یک ذرع یک جزو از پنجاه و پنج باشد
و اجرت دو ذرع سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی بباغی رفتند
و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین و چون جمع نمودند و قسمت
کردند هر یک از ایشان را سه انار رسید این جماعت چند کس بودند و عدد آن انارها چند بوده
جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم
طبیعی صد و بیست است و چون او را بر پانزده قسمت نمودیم هر یکی را هشت رسید پس خطا ناقص
باشد پنج و انگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون آنرا

بر بیست

بر بیست قسمت کنیم هر کدام را ده و نصف ده شد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که چهل و صفر
و نهم باشد بر مجموع خطائین که دو و نهم قسمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوبست که عدد جماعت باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد انارهاست و ممکن است که این
مطلوب بقاعدهٔ تحلیل استخراج شود و بیان آن اینست که چون شخص اول یک انار چیده و دوم دو دانه
و همچنین بزیادتی واحد الا و فقرا باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده
دانه و علی هذا القیاس و فرض اینست که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصهٔ او ده دانه باشد پس باید
شخص آخر که چیدهٔ او از انار بیشتر از هر یک است ده مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطه میان آن
و میان واحد باشد که نظر بقاعدهٔ عمل بعکس چون از آن بر سبیل تنزل رجوع شود چیدهٔ هر مرتبه
یکدانه کمتر از چیدهٔ مرتبهٔ فوق باشد چیدهٔ شخص دهم ده باشد و چیدهٔ شخص اول یکدانه
باشد و ظاهر است که عدد چنین یعنی عددی که ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است
که زیادتی آن بر ده نه است همچنانکه زیادتی ده بر واحد نیز نه است پس عدد جماعت نوزده باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انارهاست
ششم سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا گوشواری داشتم از لعل و مروارید
و زر بود یکمثقال وزن آن مرصع گوشوار قیمتش کردند صرافان ز روی معرفت لعل مثقالی
بسی لؤلؤ بهجده زر بچار بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد ماندهام حیران درین
داد و ستد بی اختیار مهندس دهر روی زمین خواهم که او یک بیک آرد هنا وزن
او را در شمار **جواب** بدانکه این مسئله سیال است یعنی جواب آنرا بطرق متعدده
میتوان بیان کرد و ما در اینجا بقاعدهٔ خطائین چند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق بر آنها
قیاس شود اوّل آنکه بقاعدهٔ مذکوره بنابر اینکه زر ربع مثقال فرض شود و وزن لعل را ثلث
مثقال فرض کنیم و بنابر این وزن لؤلؤ یک ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت
گوشواره هجده دینار و نهم خواهد شد پس خطا ناقص باشد بیک دینار و نهم انگاه وزن لعل را نیم
مثقال فرض کنیم بنابر همان فرض که در زر و بنابر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت

گوشواره

کوشواره بیست دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد بنصف دینار و چون مفروض اول یعنی ثلث را در خطاء ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطا اول یعنی یك و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین را اگر بتجسد من و نصف و سدس وزن باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث و نصف ربع سدس باشد و چون سه ربع یك ثمن است پس کوئیم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق جواب این مسئله را خواجه قطب الدین خسرو شاهی یزدی بنظم در آورده حل این را بشنو از من از ره صدق و یقین ایکه هستی در میان اهل دانش یادگار گوشواری را که وزن آن بیان فرموده اند قیمت و وزنش تمامی با تو کویم کوش دار هست وزن لعل ثلث و ثمن مثقال تمام بر کم و بیشش نباشد هیچکس را اختیار هست وزنش این چنین و قیمتش کویم بتو چهارده کم ربعی است ای نور چشم هوشیار هست مروارید دانك و ثمن مثقال تمام قیمت آن نیز پنج دینار است و ربعی ز دینار وزن زر ربعی ز مثقال است نه بیش و نه کم قیمت آن هشت یك دینار دان باعتبار سکه بوزر میزند هر کس که از روی کرم نقد هستی را برای دوستان سازد نثار **دوم** انکه باز بقاعده خطائین بنابر انکه وزن زر ثلث مثقال باشد و وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث و ثلث دینار شود پس خطا ناقص باشد بدو ثلث انکاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنابر انکه وزن زر باز ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار و ثلث دینار باشد پس خطا زاید باشد بثلث و چون مفروض اول که نصف است در خطاء ثانی که ثلث است فرض کنیم سدس حاصل شود و آن محفوظ اولست و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است در خطاء اول که دو ثلث است ضرب کنیم حاصل که محفوظ ثانیست ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و مجموع خطائین واحد است و خارج قسمت آن بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد پس وزن لعل نصف و ثلث سدس است و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمتش یکدینار و ثلث بود و بنابراین وزن لؤلؤ دو ثلث و سدس بود و قیمتش دو دینار بود **سیم** بنابر انکه وزن زر را خمس

مثقال

کوشواره یکمثقال ۲۴ دینار
لعل ۱۱ دینار | زر و نخود | لؤلؤ ۷ شود

مثقال مقرر داریم و وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و وزن زر خمس و قیمتش د
چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع
بیست دینار شود پس بی استعمال قاعدهٔ خطائین جواب هم **چهارم** باز بقاعدهٔ خطائین
بنابرانکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم و وزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال
باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد بیک دینار و دو ثلث انگاه وزن
لعل را ثلث فرض کنیم بنابرانکه وزن زر بر حال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت
مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد بثلث و چون مجموع محفوظین که نصف
و دو تسع است بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع
تسع باشد و این وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سدس مثقال است
و قیمتش دو ثلث دینار است پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم
باشد **پنجم** باز بقاعدهٔ مذکوره بنابرانکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم و وزن لعل را
چهار سبع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد و قیمت مجموع بیست و دو دینار و شش سبع دینار
باشد پس خطا زاید باشد بدو و شش سبع انگاه وزن لعل را سبع مثقال فرض کنیم بنابرانکه وزن زر
بر حال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد و قیمت مجموع هفده دینار و پنج سبع دینار باشد و
خطا ناقص باشد بدو و سبع و محفوظ اول یک و سی و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است و مجموع
خطائین پنج و سبع است و مجموع محفوظین دو و شش جزو از چهل و نه جزو از واحد است و چون
انرا بر مجموع خطائین قسمت کنیم خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش ده دینار است
و وزن زر سبع مثقال است و قیمتش چهار سبع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار
سبع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سبع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت
لعل است و چهار سبع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست
دینار میشود و ما در اینجا بهمین وجوه اکتفا میکنیم و بوجوه دیگر نیز میتوان این را بقاعدهٔ خطائین
استخراج نمود و در همه این وجوه این مسئله را از این قاعده استخراج شود یک خطا زاید است و دیگری

ناقص وکیسکه فی الجمله در علم حساب تدرب داشته باشد ممکن است که این مسئله و امثال انرا بوجوه متکثره بقاعده خطائین و ببعض قواعد دیگر استخراج نماید و بنا بر این ظاهر میشود فساد قول جمعی که گفته اند جواب اینمسئله منحصر است در آنچه خواجه قطب الدین نظم آورده

مسئلة لغوية قد اختلف فی معنی لله دره فارساً فقال نجم الائمة الدر فی الاصل ما یدر ای ما ینزل من الضرع من اللبن ومن الغیم من المطر وهو هنا کنایة عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الی الله تعالی قصداً للتعجب لان الله تعالی منشاء العجائب وکل شیء عجیب عظیم یصدر من احد یریدون التعجب منه ینسبونه الی الله تعالی ویضیفونه به وعلی هذا یکون القول المذکور جملة خبریة ومعناه ان فعله من حیث الفارسیة مختص بالله تعالی وصادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجیب لا یمکن ان یصدر عن غیره تعالی وهذا یمکن ان یکون القول المذکور جملة انشائیة دعائیة ویکون الدر بمعنی الخیر الکثیر لاطلاق اللبن علیه فی کلام العرب لکثرة منافعه ومعناه علی الله الخیر الکثیر للممدوح من حیث فارسیته ای علیه تعالی ان یوصل الیه خیراً کثیراً لاجل عمله هذا وحقیقة المعنی طلب الخیر منه تعالی

خبر مشهور وهو قوله صلی الله علیه واله نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه علیه سؤال وهو ان لو لما کان لتعلیق مضمون الجزاء علی مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فیفید امتناع الجزاء لامتناع الشرط وعلی هذا لو دخلت علی مثبتین کانا فی الواقع منفیین وعلی منفیین کانا فی الواقع مثبتین وعلی مثبت ومنفی فالمثبت منفی والمنفی مثبت **واذا تقررت** هذه القاعدة یلزم منها ان یکون صهیب قد خاف الله وعصاه والامر لیس کذلک ومثل هذا السؤال یرد علی قوله سبحانه وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ فعلی مقتضی القاعدة یلزم ان یکون کلمات الله قد نفدت مع انها غیر متناهیة لا تنفد **وقد اجیب** عن هذا الاشکال بوجوه منها ما اورده المحقق التفتازانی وهو ان لو فی الاصل وان کان للشرط التعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط فیلزم انتفاء الجزاء فهی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناع الاول اعنی الشرط الا ان لو وان قد یستعمل للدلالة علی ان الجزاء لازم الوجود فی جمیع الازمنة فی قصد المتکلم وذلک اذا کان الشرط مما

یستبعد

در معنی لله دره

در معنی نعم العبد صهیب

يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهتديني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام الاية ونحو ولو لم تكرمني لاثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعي لزوم
وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى
ويستعمل لهذا المعنى لولا ايضا نحو لولا اكرامك اياي لاثنيت عليك يعني اثني عليك على تقدير
عدم الاكرام فكيف على تقدير الاكرام وجوده اذ لا فرق في المعنى بين قولنا لولا ولو الداخلة على النفي
انتهى وانت خبير بانه على هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كما عرفت
انها موضوعة للشرطية في الماضي بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء
الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت في لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة في نقيض
معناها الحقيقي وكذا لفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اي لزوم الجزاء دائما يكون مستعملة في غير
معناه الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط مع الشك في وجود الشرط وعدمه
بمعنى ان الشرط ان وجد وجد معه الجزاء وان لم يوجد لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما
امكن ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك اي قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم
يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجوب الجزاء دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة في
غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة على ترتب
الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا وان كان من شانه ان
يخاف من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو في حسن الحال بحيث
لو لم يخف الله اصلا لم يعصه في شيء من اوقات عدم خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اي استعمالها
بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على ان صهيبا لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسد لان الغرض
مدحه بعدم العصيان اصلا ولو لم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا لرجع الى المعنى الاول اذ المراد حينئذ ان اعتبار المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط

فائدة سواه وههنا وجدت فائدة اخرى هي ان عدم الخوف الذي لا يناسب ترك المعصية اذا وجد في صهيب كان سببا له فكيف اذا وجد فيه الخوف الذي هو يناسبه وظاهر ان المعنى يرجع الى المعنى الاول هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون له سببان فلا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر وكذا ههنا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صهيبا ليس كذلك بل هو ممن اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف والاجلال لله تعالى فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف لم تصدر منه المعصية ايضا لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره نفس الدين خسروشاهي من ان لو ههنا مطلق الربط بل ادعى انها في اصل اللغة للربط وانما اشتهرت في العرف والحديث بما ورد بالمعنى اللغوي لها فهو راجع الى المعنى الثاني فيما ذكرناه وظاهر ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ترتب عليه كما هو مدلول لفظة ان

ومنها ما ذكره بعضهم وهو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله

ومنها ما ذكره بعض اخر من ان لو في الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وبيانه ان الجزاء ههنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا وكذا في قولنا لو اهنتني لاثنيت عليك يجوز ان يكون المنفي هو الثناء المرتبط بالاهانة بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر في مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل ذكر الشرط اذ لو اعتبر الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتني لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ما له دخل في لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا للعقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء وانت تعلم ان الارتباط اذا لم يكن معتبرا في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء اللفظي لو هو الجزاء المقيد بالارتباط بالشرط لم يكن لو مستعملة في معناها الاصلي وبالجملة تصحيح هذه الامثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلي غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر وحملها على التجوز كما في الوجوه السابقة واشهرها ان كان هو الوجه الاول الذي يرجع اليه اكثر البواقي الا ان الاظهر عندي ان لو كما يستعمل لمجرد اللزوم والربط

نتا[illegible] يجوز ان يكون نفيهما اعني عدم العصيان المرتبط بعدم خوفه

بين

بين النسبتين كذلك قد يستعمل لقطع الربط كما في لو لم يكن زيد عالما لاكرم جوابا لقول من يقول اذا لم
يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام مترتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد
عليه بقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو لم يكن عالما لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته او غير ذلك
من صفاته الفاضلة وكذلك الحال في الخبر والاية فانه لما كان المعروف الغالب عند الناس ان يرتبط عدم
عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في صهيب وقال انه لو لم يخف الله لم يعصه ايضا وكذلك
لما كان الغالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما والبحار مدادا فاي شيء كتب بهما
ينفد فقطع الله تعالى ذلك الربط في كلماته وقال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله تعالى
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا
لكان في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط
والجزاء اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فما تقيد
بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل والامر كذلك هذا
واما قوله تعالى وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا فالفقرة الاولى لفظة لو فيها على اصلها
اما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجهنا الاية يرد هنا
اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر كلام واحد اي بينهما اتصال وارتباط وليست
الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الاية على صورة قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب
ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم تولي
بل يحصل منهم الانقياد واجاب عنه بعضهم بان القضيتين مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة
في قوة الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلية ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتين
وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوع لان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم والمحال جاز ان يستلزم
المحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في
القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد
في كلام الحكيم انه قياس اقتراني اهملت فيه شرائط الانتاج واي فائدة تكون في ذلك مع ان تركيب القياس

لا يكون الا لحصول النتيجة واجاب بعض اخر بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة مبتدئة فالاولى اعني قوله سبحانه ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم واردة على قاعدة اللغة يعني ان سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثانية يعني قوله سبحانه ولو اسمعهم لتولوا كلام اخر ابتدئ به بعد تمام الاول وهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعني ان التولي لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز ان يقال ان التولي منفي بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل اللفظ لو لان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له لا يقال انتفاء التولي خير وقد ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولي بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يعرضوا وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيرا واورد على هذا التوجيه ايضا بان الاشكال باق بحاله اذ مع جعل القضية الاخيرة جملة مبتدئة غير مرتبة بالاولى وحقية المقدمتين الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولي ثابتين فيلتئم منهما قياس اقتراني هكذا ان علم الله فيهم خيرا لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا لتولوا فيلزم المحذور وهو كذب احدى المقدمتين وفيه ان الاسماع الماخوذ في المقدمة الاولى هو الاسماع مع علم الخير فيهم والماخوذ في الثانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلا يتكرر فهذا التوجيه مما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه اخر لا يرد عليه ايضا شيء وهو ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزوه بل هو قياس عند المبرد وتابعيه وقالوا ان لو في قوله اطلبوا العلم ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد من الاية لو علم الله امرا هو في شانهم وبالنسبة اليهم خير لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا ينفعهم ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة وتشديد التنكيل في حقهم لتولوا فلا يكون لو حينئذ بمعنى امتناع الشيء لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شيء على شيء اخر ممكن الوجود وحينئذ يتحقق قياس اقتراني صحيح هكذا ان علم الله امرا هو خير بالنسبة اليهم لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا فينتج لو علم الله امرا هو خير لهم لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شيء وقد وجه الاية بوجوه اخر بعضها لغوي وثانيها ان تقدير الاية لو علم الله

فيهم خيرا لاسمعهم اسماعاً نافعاً ولو اسمعهم اسماعاً غير نافع لتولوا وثانيها ان التقدير في المقدمة الثانية ولو اسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم وثالثها ان التقدير لو علم الله فيهم خيراً وقتاما لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وقتاما لتولوا بعد ذلك ورابعها ان التقدير لو علم الله فيهم خيراً ما كالاستماع لما يلقى اليهم لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا الى سيفادواله ولا يخفى ان مبنى الاولين على اختلاف الوسط والاخيرين على اتحاده وضعف الكل ظاهر ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثاني الى الثاني والاخير الى الثالث

مثل

في المثل حدث المرءة حديثين فان لم تفهم فاربع قد اختلف في معنى قوله فاربع فقيل المراد منه اربع مرات اى ان لم تفهم الحديث فكرره اربع مرات وقيل امر بمعنى كف اى ان لم تفهم حديثي فامسك ولا تتكلم بعد معها وقيل امر بمعنى اضربها بالمربعة اى ان لم تفهم فاضربها بها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدث حديثين امرءة فان ابت فاربعة وهذا لا يناسب الاخيرين بوجه بل شيء من التفاسير الثلثة لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يظهر منها حقيقة الحال فيه وله قصة مشهورة لا يحضرني الان كيفيتها وربما اشير اليها فيما بعد بعد عثوري عليها

في الفرق بين الجمع واسم الجمع

فائدة لغوية الفرق بين الجمع واسم الجمع ان الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال واسود او لم يكن كابابيل واسم الجمع هو الموضوع لمجموع الاحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع على الاحاد انما هو في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الاحاد بالتضمن واما دلالة الجمع على الاحاد فانما هو على سبيل الاستغراق الافرادي بمعنى ان دلالته عليها ليست في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل انما يدل عليها اولاً بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد وزيد وكما ان دلالة هذه الجملة على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذي هو بمعناها ولا يخفى ان هذا ليس مما يمكن لنا ان نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنحو المذكور هذا واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة فلغى فيه اعتبار الفردية وان انتفى الفرد بانتفائه ففرقه عن الفرق

الجمع واسم الجمع ظاهر لاعتبار الفردية فيهما صريحا او ضمنا واما النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلثة ظاهر واسم الجمع غالبا يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وكماء وكماة

ثم الثمر نسبة الى النبي صلعم

قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امتي الا ما ولدته مريم ولا يخفى ما فيه من الابهام والاظهر على فرض صحته ان يجعل الا بمعنى الواو العاطفة فان لفظة الا قد جائت في كلام العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به في مغني اللبيب وغيره ويقدر بعدها جملة سبقتها لدلالة السوق عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتي وخير نساء امة ما ولدته مريم والمراد بما ولدته مريم هو عيسى ع وكان الاصل ان يقول من ولدته مريم الا ان استعمال ما في ذوي العقول في كلامهم شايع وتخصيص امة عيسى ع بالذكر لاجل ان النسوان الصالحة العابدة في امته اكثر منهن في امم ساير الانبياء ع ويمكن ان يجعل الا بمعناها الاصلي ويكون لفظة ما عبارة عن امراة يكون في الكلام تعليق على بعد على ما هو في حيز المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتي الا امراة ولدتها مريم ثم ام عيسى على ان يكون الاستثناء منقطعا او مثل مريم في امتي على ان يكون الاستثناء متصلا وعلى التقديرين يكون الكلام من باب التعليق على المحال لعدم تولد امراة من مريم او مثلها في امته من الام ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف

في دعاء اللجاء من الصحيفة السجادية ع نحن المضطرين الذين اوجبت اجابتهم واهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم وايجابه اجابة المضطرين ووعده الكشف عن اهل السوء انما هو في قوله امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء فان قيل ليس في الاية ايجاب وانما وقع كل من اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام ع الايجاب وتخصيصه باجابة المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك اما ملاحظة صنعة بديعية هي شبه الاشتقاق مع التفنن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا ومعنى الكلمتين متحد لكن اجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاشتقاق فقال اوجبت اجابتهم واخرى على وجه التفنن فاتى بما هو في صورة الوعد او وقع الاجابة في الاية جزاء للشرط والجزاء واجب الحصول عند حصول الشرط فاقترنت بالايجاب واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط بل كلاما مستانفا على سياق ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض اقترن بالوعد

خبر فيه ابهام

فقرة دعائية فيها سؤال

جريا على مقتضى اصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد من الله يجاب وهذا اذا بني الكلام على الانقطاع واما اذا قدر الشرط في قوله يكشف السوء ايضا فالجواب هو الاول **قال الله تعالى** في سورة النحل والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون وفيه سؤالات الاول كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقال يخلقون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات وهو تكرار والجواب عن الاول انهم سموا الاصنام الهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم فتبع التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون صدر الكلام على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطأ وباطلا يقتضي الحكمة ان لا يجرى الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقا وصوابا وذلك يوجب تقريرهم على خطائهم لانا نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم وما فهموه لم يفهموا ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها من الجماد وعن الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء الاشارة الى انها اموات لا يتعقب موتها حيوة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات امكن ان يتصور انها اموات في الحال ولكن من شانها الحيوة في وقت يعقبها بذلك حتى يثبت انها لا يتصف بالحيوة قط فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يقال انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لا انها ستموت حتى يكون الاطلاق على التجوز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون **خبر مشكل** منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام قد اورده الحافظ البرسي في بعض رسائله مرويا عنه عليه السلام وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت رجلا وانا الى الان اسئل عنه فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت له انا انت فقال حاشاك حاشاك هذا من الدين في الدين انا انا وانا انا ذات الذوات والذات في الذوات للذوات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسك **اقول** ما ذكره عليه السلام من مخالطته ره الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي اعني جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رايت في الدنيا رجلا كاملا في الرجولية والانسانية فقال

ربة رجلا كذلك واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا نفسه
المجردة الملكوتية اسئل من بدو العمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الشخصي الشريف و
هذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه
لانه بيت عزته ومسكن كربته ومركب سيره وسرير تحصيله ثم تبين ما وقع بينهما من المخاطبات
باللسان الحالي والنطق النفس الامري فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين
وهذه الفقرات ظاهرة لاريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ورجوعه ايضا الى
التراب ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وارذلها
ساله وقال من انا فقال انت ابو تراب اي انت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق
بينهما موهما للوحدة والاتحاد فساله وقال له انا انت اي انا مثلك تراب ومركب ميت فاجابه بما
هو الواقع من تنزيه الروح وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه
من ان تكون مثلي اذ النور لا يكون ظلمة وهذا اي تقدسك وتعاليك من العينية والاتحاد من
الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله انا انا الخ فيه اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى
السوق وظاهر ان قوله انا ذات الذوات من اوصاف الروح ولوازمه فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام
الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقرء لفظة انا في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف اي
اني وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اعبر عن ذاتي بانا كما انت تعبر عن حقيقتك بها مع ان العينية والاتحاد
فرع ان يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة انا لان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما يعبر عنه بانا
وهذا انما يتاتى في حق الروح الذي هو اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوهره
وانما تعلق به الاصل تعلق تدبير وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان
واصله هو الروح فهو الحري ان يعبر عن ذاته بانا والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبر عن ذاته
بها فاذا لم يكن للبدن لازم الروح الذي هو امكان التعبير بانا لم يمكن الاتحاد بينهما فهذا جواب انما
هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتحاد ثم صرح ثانيا بنفيه تاكيدا بذلك و
بعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا قال واني انا كيف يتصور في حقي التعبير عن ذاتي بانا

مع انّ انا اعنی الحقیقة هنا
ای الحقیقة العلویة المرتضویة
ذات الذوات ای م

مع انّ انا ذات الذوات و الذات فی الذوات للذات ای الذات الذی نشا و وجد بواسطة ذوات
الاشیاء لانّ حقیقته متحدة مع الحقیقة المحمدیة صلی الله علیه و آله و سلم کما قال ص انا و علی ع
من نور واحد و الحقیقة المحمدیة ص هی الفیض الاول الذی انتشر منه سایر الفیوضات و المخلوق
الاول الذی صار واسطة لایجاد المخلوقات کما قال صلی الله علیه و آله اول ما خلق الله نوری
او روحی و من هنا یظهر سر قوله تعالی خطابا لنبیه ص کما فی الخبر القدسی لولاک لما خلقت الافلاک
و لولا علی لما خلقتک اذ عدم علی ع کان مقتضیا لعدمه ص نظرا الی اتحاد نورهما صلی الله علیهما
و آلهما و قوله و الذات فی الذوات للذات معناه ای الذات المخصوص الذی هو ذات الذوات فی جملة
الذوات مخصوص بکونه للذات ای الذات المطلقة الالهیة ای انه من بین الذوات صادر بلا واسطة
عن الذات الالهیة لانه اول ما خلق کما مر و فی بعض النسخ لم یوجد لفظة الذات بل العبارة هکذا و انا
ذات الذوات فی الذوات للذات ای انا ذات الذوات فی الذوات الذات فانه لما ذکر انّ انا هنا ذات الذوات
یوهم کونه ذات جمیع الذوات حتی الذات الواجبة فدفع ذلک بانه ذات الذوات فی الذوات الممکنة
الصادرة عن الذات الالهیة ثم قال عرفت ای عرفت ان علیا مخلوق لله تعالی و لکن اشرف مخلوقات
الله و اولها و سر الله و نوره الاول المتحد مع نور نبیه ص فلما قال نعم عرفته قال فامسک
ای اثبت علی ذلک و تیقن بانّ علیا تالی النبی صلی الله علیه و آله و صنوه و مثله و شبهه و هو افضل
الخلق بعده فهو الحری بنیابته و خلافته و لا یلیق بذلک غیره فلیس الها کما یقوله المفرطون و لا رعیة
لفلان و فلان کما یقوله المفرطون فقد ثبت بذلک کفر المشرک الغالی و المبغض القالی و ظهر حقیة
النمط الاوسط الموالی التالی و یمکن ان یجعل هذا الخبر من باب مخاطبة بدنه الشریف مع نفسه
القدسیة و حاصله انه علیه السلام لما سئل هل رایت رجلا کاملا فی الانسانیة فقال و
القائل هو البدن رایت رجلا و اراد به نفسه القدسیة و قوله ع انی الی الان اسئل عنه اشارة
الی تمام من غایة التعلق بین البدن و النفس و قوله ع فقلت له من انت الی قوله الی الطین حاصله
انه لما سئل البدن عن نفسه القدسیة من انت فقال انا الطین و اراد به اصل الاشیاء و مادتها
فان الطین و الطینة یطلق علی الاصل و المادة فانه ع لاتحاد روحه مع روح النبی المحمدی صلی الله علیه و آله

یکون

يكون اول المخلوقات وهو واسطة الايجاد ومنشا نشر الفيوضات هو مادة الاشياء واصلها لما قال
له من اين فقال من الاصل الماذة واراد به اصل كل شئ ومنشاه وهو الله سبحانه لانه كما عرفت
صدر عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى اين وقوله في الجواب الى الطين فان ما اصله ان
مرجعي الى الاصل وقوله فقلت من انا فقال انت ابو تراب اي منتسب الى هذا العالم الدنيوي و فعلك
تدبير هذا العالم والتصرف فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات اذ
لما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت تعد ان تكون
مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي منحصرة بحقيقتي ويستحيل ان تكون ذلك صادقة على حقيقتي
والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه
المغايرة بقوله انا ذات الذوات الخ وتوضيحه كما تقدم **تنبيه** مما يمتحن به الطلبة في علم
النحو السؤال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضربت زيدا والقاعدة
في هذا الاخبار ان يصدر الذي ويجعل موضع المخبر عنه ضميرها اي الكلمة الذي ويؤخر المخبر عنه
خبرا لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربته زيد وكذا يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي
ولكن في الجملة الفعلية ليصح بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها
ففي نحو زيد قائم يمكن ان يخبر عن زيد بالذي فيقال الذي هو قائم زيد ولا يمكن ان يخبر عنه بالالف واللام
فلا يجوز ان يقال الهو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد
منها بالذي يمكن ان يخبر عنه فيها ايضا بالالف واللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية
فلا بد من تصرف فيها بان تسبك من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح
لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا اخبر عن زيد في زيد ضرب على المعلوم يقال الضارب هو زيد
وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد وقد علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على شروط اربعة
احدها تصدير الجملة بالموصول مبتدا وثانيها صحة تاخير الاسم الذي اريد ان يخبر عنه خبرا وثالثها
وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عائدا الى الموصول فاذا تعذر واحد منها لم
يصح الاخبار ولاشتراط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه

معناه ان البدن لما سئل عن نفسه الشريف من خطيّ فقال انا ابو تراب

وفي كيفيته فيسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير ههنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذى من الكلمات و
التراكيب ليسهل للناظرين الجواب عن اسولة هذا المقام ويأتي في تضاعيفها الاشارة الى بعض
التراكيب المشكلة فنقول لا يصح الاخبار بالذى عن امور الاول مما يستحق التصدير كضمير
الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذى عن كلمة هو في قولنا هو زيد قائم قلنا
لا يصح الاخبار بالذى عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تصديره ولو اخبر عنه بالذى و
قيل الذى هو زيد قائم هو لزم تصدير الجملة بالذى وتاخير ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع
لوجوب تقديمه عليها فيمتنع تصديرها بالذى وكذا لو سئل كيف يخبر بالذى عن كلمة كم الخبرية
في قولنا كم عندك درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها ثم مثل ما ذكر الثاني الحال والتميز والمنفي
بنفي الجنس لكونه نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل في نحو جائني زيد راكبا
ونحو زيد حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ووجها ورجل بالذى قلنا لا يصح في شيء
منها هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذى وقيل الذى جائني زيد هو راكب والذى زيد حسن هو وجه والذى
لا في الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال او التميز او المنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم
كون الضمير حالا او تميزا او منفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لانها لازم
التنكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل يلقني قلنا يمتنع الاخبار
عنه اذ لو قيل الذى ربه هو يلقني رجل وقع الضمير بعد رب ولا لو رب هو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على
المضمر نحو ربه رجلا قلنا يمتنع اضمار المجرور برب ثانيا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف
بدون الصفة والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربت زيدا العالم ان يخبر بالذى عن زيد بدون العالم
ولا عن العالم بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور الذى
ضربته العالم زيد وقع الضمير موصوفا ولو قيل الذى ضربت زيدا هو العالم وقع هو صفة لزيد
وهو غير جائز بخلاف ما لو اخبر عن مجموعهما فانه جائز لعدم المانع فيوقع الاخبار عن المجموع في المثال
المذكور الذى ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة المضمر
الى شيء فلو سئل كيف يخبر بالذى عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل

الذي جاء هو زيد غلام لزم اضافة هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف
لعدم المانع فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد لا اذا كان مجموع المضاف
والمضاف اليه علما كسام ابرص لكبار الوزغ فانه يمتنع الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف من كلمة
هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا من عشرة ونيفها اي مركب عشرة ونيفها وقيل اثني عشر وثلاثة عشر
الى تسعة عشر وجعل هذا المركب اعني ثلثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث
والرابع بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور ويقال ثالث ثلثة عشر لا يكون المضاف اعني الثالث
الا واحدا من المضاف اليه اعني ثلثة عشر اذ التقدير ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست
هذه الاضافة بمعنى التصيير بمعنى ان الثالث صير اثني عشر ثلثة عشر لان ذلك اي التصيير مختص بالعشرة
فما دونها اذ يقال هذا عاشر التسعة ويراد انه صير التسعة عشرة واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم
الفاعل واضيف الى اليه فلا يكون الاضافة الا بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان كل اسم فاعل مشتق من
العدد اذا اضيف الى هذا العدد الذي اشتق منه اي الذي يساويه كالثالث اذا اضيف الى الثلثة
والرابع اذا اضيف الى الاربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال
ثالث ثلثة عشر اولا فيقال ثالث ثلثة اذ التصيير انما يكون في المضاف الى الادنى نحو رابع ثلثة واذا علمت
ذلك فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر اعني ثلثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف
وهو عشر من ثالث عشر فيقال في الاخبار عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هذا ثالث عشر
هم ثلثة عشر لان علة حذف المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة اضافة اسم المركب من اسمين الى اسم اخر
هو ايضا مركب من اسمين لاستلزام ذلك الطول فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم الضمير مقام الاسم
المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة الحذف فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه
في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث ثلثة ورابع اربعة وبالجملة
في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه يتعين ان يكون بالذي
ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه
باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اي في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى ما دونه

فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذى كما عرفت بمعنى التصيير فمعنى قولنا هذا رابع ثلثة انه مصير الثلثة اربعة ولا يكون ذلك بمعنى التصيير وكان رابع الثلثة بمعنى مصير الثلثة اربعة يكون له فعل يوخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا يكون ماخوذا من ربعت الثلثة اى صيرتهم اربعة ففى مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذى وتقول الذى هذا رابعهم ثلثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان تقول الرابعهم هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل من نيف العشرة لانه ليس ماخوذا من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ الماخوذ من الفعل فرع ان يكون بمعنى التصيير وقد عرفت ان ثالثا فى ثالث ثلثة عشر بمعنى المصير حتى يتحقق فعل ويوخذ منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام فى الاول ايضا اعنى فى مثل رابع ثلثة لان الاخبار باللام يتعين ان يكون فى الجملة الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما فى نحو زيد ضارب مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف فيما اسم الفاعل بمعنى العدد وفيه نظر اذ الاخبار فى قولنا زيد ضارب اما من زيد فكما يجوز بالذى بان تقول الذى هو ضارب زيد فلا مانع من ان يكون باللام ايضا بان يقال الضارب هو زيد واما من ضارب فلا يجوز باللام لعدم امكان دخولها على زيد فالقياس غير صحيح اذ المفروض الاخبار باللام فى مثل هذا رابع ثلثة عن المضاف اليه اعنى ثلثة فلا مانع من ان تقول الرابعهم هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه فى الاول ايضا اى فى مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستقباح لانه قال لو قلت انا ثانى اثنين استقبح الاخبار فيه عن الاثنين باللام بان تقول الثانيهما انا اثنان ووجه الاستقباح فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت انا ضارب اثنين واخبرت عن اثنين وقلت الضاربهما انا اثنان ولا ريب انه لا فرق بين انا ثانى اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا مع الاستقباح ان تقول الثالثهما هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثانى اثنين وانا ضارب اثنين فهما مشتركان فى الاستقباح وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان ان الذين انا ضاربهما اثنان وليس المراد من قولهما الثانيهما انا اثنان وبما ذكر يظهر انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية صريحا لم يجز فى شئ من الامثلة المذكورة الاخبار فيها جميعا من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا

ای التصییر الا فیما دون العشرة واذا کان م

ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه
ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اثنين ان يخبر باللام عن انا فيقال الثاني اثنين انا لانه
في المعنى الذي ثنى الاثنين انا وبذلك يظهر ان الاخبار في الامثلة المذكورة عن كل من المضاف اليه
فيهما وما يقع مسندا فيهما من لفظة هذا او انا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها بالجملة
الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها الخامس عن المصدر العامل بدون المعمول
نحو اعجبني ضرب زيد عمروا فانه لا يجوز ان يخبر بالذي عن ضرب زيد بدون عمرو فلا يقال الذي اعجبني
هو عمروا ضرب زيد لانه يؤدي الى ان يعمل الضمير الذي جعل في موضع ضرب زيد في عمروا واعمال
الضمير ممتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز ان يقال الذي اعجبني هو ضرب زيد
عمروا السادس عن الاسم الذي يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او وحده ففي قولنا زيد ضارب عمرو لا يجوز ان يخبر بالذي
عن ضارب ولا عن ضارب عمرو فيقال الذي زيد هو ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو
كالفعل في الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح
للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربي زيدا حسن فانه يجوز ان يخبر عنه* مع معموله بان يقال
الذي هو حسن ضربي زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه
يجوز الاخبار عن منطلق في زيد منطلق بان يقال الذي زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل
لانه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له واجيب عنه بان المنطلق والضارب والمضروب وغير ذلك
من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوف وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه
في الحقيقة هو الموصوف الذي سد الصفة مسده لا الصفة العارضة فيه في الاخبار في المثال
المذكور الذي زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة
كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز وفيه ان هذا مسلم الا ان هذا الجواب جار في
اسم الفاعل العامل في المظهر ايضا فيقال في الاخبار عن ضارب عمروا في قولنا زيد ضارب عمروا الذي زيد
هو ذات ضارب عمروا السابع عما يلازم الظرفية نحو ذات يوم او المصدرية نحو لبيك وسعديك

وسبحان الله

وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار عنهما ورفعهما على الخبرية فلا يجوز ان يقى فى اتيتك ذات يوم
او قلت لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله الذى اتيتك فيه ذات يوم او الذى قلته
لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان يقع اخبار الموصول
لوجوب النصب فيهما نظرا الى عدم انفكاكهما عن الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكرنا عن غير
ما يلازم الظرفية والنصب فيجوز ان يخبر بالذى عن اليوم فى قولنا صليت اليوم بان يقى الذى صليت
فيه اليوم بناء على جواز رفع الظرف وايقاعه خبرا واذا اخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة فى بان يقى
الذى صليت فيه لا الذى صليته وكذا يشترط اظهار اللام فى المفعول له اذا اخبرت عنه بالذى فاذا
اخبرت عن تاديبا فى قولنا ضربت زيدا تاديبا قلت الذى ضربت زيدا له تاديب وانما وجب اظهار
اللام مع انه لم يكن لام فى المخبر عنه لان شرط النصب فى المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب
مصدر فجاز ان ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع موقعه ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار
اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع النكرة فتم الشيء منها عن المصدر الذى
حذف فعله وسد مسده نحو سقيا زيدا فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذى لانه سد مسد الفعل فكما
فعل فامتنع الاخبار عنه واما المصدر الذى لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن واعجبنى الضرب و
نحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار عن المصدر الذى لمجرد التاكيد نحو ضربت
ضربا فانه يصح الاخبار عن ضربا بان يقى الذى ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف
وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان يقى الذى ضربته ضرب شديد التاسع
عن المضمر المستحق لغير كلمة الذى لامتناع تصدير الذى لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فيبقى
ذلك الغير بلا ضمير ثم ذلك الغير الذى يستحق الضمير اما مبتدأ نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء
رجل ضربته او موصول نحو الذى ضربته زيد فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور
لا الموصول الذى يخبر به وفى الجميع لو اخبر عن الضمير بالذى رجع الضمير الى ما يخبر به من كلمة الذى دون
زيد ورجل والذى المذكور دون المخبر به العائد عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لغير
الذى نحو قولك زيد ضربت غلامه لانك اذا جعلت الضمير عائدا الى الموصول بقى المبتدأ بلا عائد

[illegible]

وان جعلت عائدا الى المبتدا بقى الموصول بلا عائد وكل منهما ممتنع الحاد يخبر عن الموصول بدون صلته مثل الذى قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الذى وحده بان يقال الذى هو قام زيد الذى لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول يكون الصلة بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما عن الموصول مع صلته فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع المضاف اليه ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول اخر او غير موصول به يعنى سواء كانت صلته مصدرة بموصول اخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثانى الذى يوصل به الموصول الاول يحتاج الى امرين لانه مبتدأ فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج الى صلة والموصول مع صلته وخبره جمله يقع صلة للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الاول وان كان بعد الموصول الاول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من افتقار كل واحد الى صلة وخبر اى كل موصول يذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول اللاحق ويصلح صلة للموصول السابق ومن هذا القبيل المسئلة المحكية المعروفة عن المازنى وهى الذى التى اللذان التى ابوها ابوهما ابوها اختها اخواك اخته زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتأخر الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعائد وخبر وهذا الموصول الاخير اعنى الرابع وهو التى مبتدأ فلا بد له من صلة وعائد وخبر فصلته قولنا ابوها ابوهما فابوها مبتدأ وابوهما خبره والضمير فى ابوها راجع الى هذا الموصول اعنى التى الاخيرة وفى ابوهما الى الموصول الثالث اعنى اللذان والجملة من المبتدأ والخبر اعنى ابوها ابوهما صلة التى الاخيرة والعائد هو الضمير فى ابوها وهذا الموصول الاخير اعنى التى مع صلته مبتدأ خبره هو اختها والضمير فى اختها راجع الى الموصول الثانى اعنى التى الاولى فالتى ابوها ابوهما اختها موصول تمت صلته فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبر تصلح صلة للموصول الذى سبقه وهو اللذان واللذان مع صلته التى هى الجملة المذكورة اعنى الموصول الاخير مع صلته وخبره مبتدأ خبره قولنا اخواك وعائده الضمير المجرور فى ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة تصلح صلة للموصول الذى سبقه وهى التى فالتى مبتدأ تمت صلته التى هى اللذان مع صلته وخبره وخبره اخته و

فالاول له ضمير يرجع الى الموصول الاول

الضمير في اخته راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المبتدا مع الخبر اعني اللذان الى قولنا اخته جملة تامة يصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي تمت صلته وعائده هو المجرور في اخته والذي مع صلته اعني التي الاول الى قولنا اخته مبتدء وخبره قولنا زيد والامتحان في صحة هذا الحكم ان يقام مقام كل موصول بصلته اسم بمعناه فيقام اخته مقام التي ابوها ابوهما لان المرءة التي ابوها ابو شخصين اخرين تكون هذه المرءة اخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا الذي التي اللذان اختهما اختها اخوانك اخته زيد ثم يقام اخواها مقام اللذان اختهما اختها لان اللذين اختهما اخت امرءة يكونان اخويها فيصير الكلام هكذا الذي التي اخوانك اخواها اخته زيد ثم يقام اختك مقام التي بصلتها اعني التي اخواها اخوانك لان المرءة التي اخواها اخوانك هي اختك فيصير الكلام هكذا الذي اختك اخته زيد فرد الجميع الى كلام واحد لا اغلاق فيه واذا عرفت جلية الحال في تركيب هذه المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذي عن الموصول الاول والثاني مع صلته وقد عرفت انه لا يجوز الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته وهي قولنا التي الاولى الى قولنا زيد اذ الخبر صلته هو اخته فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد ويقدم زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيقال الذي هو زيد الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخوانك اخته وان اردت الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلته التي اخوها اخوانك اخرت التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخوانك ويقدم عليها الذي اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث اعني التي يكون التصدير اجود بالتي لا بالذي فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذي انما هو من باب التغليب فيقال التي الذي هي اخته زيد التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخوانك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للموصول الاول اعني الذي انما هو في اخته التي هي خبر التي وليس في صلة التي فليس التي مع صلته مشتملة على الضمير المستحق للغير حتى يمنع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن غير الموصول الاول ايضا اعني زيدا فيقال في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها اختها اخوانك اخته هو زيد ولا خلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر واما باقي الامور المذكورة في تلك المسئلة اعني سائر ما في صلة

الموصول الاول من الموصولات مع صلتها واخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذي لاشتمال الاخير الموصول الثالث
وهو اخواك والا الضمير المتصل بهذا الجزء اعني الكاف في اخواك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو
اللذان مع صلته التي اخوها اختها لا يصح الاخبار عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف
اليه في اختها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن
الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوهما لانه ايضا مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو هما
في ابوهما فانه مستحق لغير التي وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن ابوهما لا
عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن ابوها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اختها لا عن
المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع
فيما كان مضافا ما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا لو اقمنا مقامه
مضمرا لزم اضافته والمضمر يمتنع ان يكون مضافا الى شيء واما المضاف اليه في ابوها وابوهما واختها
واخته فعلة الامتناع في الاخبار عنه هو ان المضاف اليه فيما ذكرنا انما هي ضمائر مستحقة لغير ما
يصدق به من الموصول حال الاخبار واما صحة الاخبار عما استثنينا اعني خبر الموصول الثالث وهو اخواك
من المضاف والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق لغيره ولا مانع سوى هذا الاشتمال
ولذا نقد فيصح الاخبار عنه فنقول في الاخبار عن اخواك اللذان الذي التي اللذان ابوها ابوهما
اختها هما اخته زيد اخواك واخواك خبر ما صدق به الجملة اعني اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه
ايضا ومما استثني ايضا كما اشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول الثالث اعني الكاف
في اخواك فنقول في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواه اخته زيد
انت ولا فساد في شيء من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه واذا عرفت المواضع التي لا يجوز
فيها الاخبار بالذي فاعلم ان سائر المواضع من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار
بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى كيفيته فيها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه
للطلاب في هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معا او احدهما
ففي قولنا ضرب زيد وعمرو فنقول في الاخبار عن زيد وعمرو معا اللذان ضربا هما زيد وعمرو ونقول

في الاخبار عن زيد بلفظ الذي ضرب هو عمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو بلفظ الذي ضرب زيد
وهو عمرو وقس على ذلك لو كانا منصوبين مثل ضربت زيدا وعمرا ولو كان المعطوف والمعطوف
عليه جملتين لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يجز الاخبار في شيء منهما ولا في الاسمين الذين فيهما فقولنا
ضرب زيد واكرم عمرو جملتان عطفت احديهما على الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من
الجملتين ووجهه ظاهر وكذا عن الاسمين الذين فيهما اذ لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو
زيد اكرم خالد زيد لزم خلو الصلة في الجملة الاولى عن العائد وهو ظاهر هذا اذا لم يكن بين الجملتين
ملابسة سوى العطف واما اذا كان بينهما ملابسة سوى العطف نحو ضرب زيد واكرم غلامه اخي
زيد واكرم عمرو في داره صح الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذ لا يلزم حينئذ خلو الموصول عن العائد **ومنها**
الاخبار عن المبدل بدون البدل والحق انه جائز لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد اخوك لو اخبرت عن
زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد وقيل لا يجوز قياسا على الاخبار عن الموصوف دون الصفة
وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لا يجاب كون الضمير موصوفا وهو ممتنع ولا
منع من كون الضمير مبدلا فثبت الفرق وبطل القياس **ومنها** الاخبار عن البدل بدون المبدل
ولا ريب في جوازه ففي قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك بالذي قلت الذي مررت برجل به
اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك **ومنها** الاخبار عن خبر كان وهو جائز
لانه كخبر المبتدأ في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت قائما قلت الذي كنته او كنت هو
قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي زيد هو قائم **ومنها**
عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني واكرمني زيد او بالمفعولية نحو ضربت واكرمت زيدا
او بالفاعلية والمفعولية بان يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل
ضربني واكرمت زيدا او ضربت واكرمني زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع
فيه الفعلان بالذي فلو اخبرت بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو زيد وعلى
التقدير الثاني قلت الذي ضربت واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمته هو زيد
والذي ضربته واكرمني هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار المفعول الراجع الى الموصول سواء كان

لمقتضى له

المقتضي له متقدما على المقتضي للفاعل او متاخرا عنه اذ لو لم يضمر وحذف لزم اخلاء الصلة عن العائد الى الموصول ولو حذف في بعض الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في الاصل لان الحذف في الاصل انما كان لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجا اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في الاصل بل انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اي بعثه وبما ذكر يظهر انه لا فرق في الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه والا اضمار الفاعل في الفعل الاول ان اقتضى الفاعل وحذف المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل والمفعول في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطاني وكساني زيد جبة واعلمت واعلمني واخبرني زيد عمروا قائما وكسوت وكساني زيد جبة واعلمت واخبرني زيد عمروا قائما فعلى التقدير الاول لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذي اعطاه و كساه زيد جبة انا وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطاني وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذي اعلمه زيد عمروا قائما انا وعن المفعول الثاني اعني عمروا قلت الذي اعلمني واخبرني زيد هو قائما عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني واخبرني زيد عمروا هو قائم وعلى التقدير الثاني لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعطيته وكسوته جبة زيد وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطيت وكسوته زيدا هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعلمت و اخبرته عمروا قائما زيد وعن الثاني اعني عمروا قلت الذي اعلمت واخبرته زيدا هو قائما عمرو وعن الثالث قلت الذي اعلمت واخبرت زيدا عمروا هو قائم وعلى التقدير الثالث لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني الياء او زيدا قلت الذي كسوت وكساه زيد جبة انا او كسوته وكساني جبة زيد وعن الثاني اعني جبة قلت الذي كسوت وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول

الاول اعنى البناء او زيدا قلت الذى اعلمت واعلمه زيد عمروا قائما انا او الذى اعلمته واعلمنى عمرو ٤
قائما زيد وعن الثانى اعنى عمروا قلت الذى اعلمت واعلمنى زيد هو قائم عمرو ٣ وعن الثالث اعنى قائما قلت
الذى اعلمت واعلمنى زيد عمرو هو قائم ومن احاط بما ذكرنا على الشروط المذكورة يسهل عليه استخراج ما تركنا
من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام فى الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ابهام**
وهو ما روى فى بعض الكتب المعتبرة عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه ايضا الفاضل الاردبيلى ره فى ايات
احكامه انه عليه السلام قال يا عجباه اعصى ويطاع معوية فقال له ابن عباس رض لانه يطاع ولا يعصى
اى معوية وانت على قليل تعصى ولا تطاع والابهام انما هو فى قول ابن عباس وكان المراد ان علة عصيان
الناس لك واطاعتهم لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس لا يعصيهم فيما يهوون ويشتهون بل يعمل بمقتضى
هواهم وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم
اطاعتهم له فكيف الا مع ترك عصيانه لهم وعمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم لو توقف على هذا
الترك والعمل بمقتضى طباعهم يكون صدور ذلك منه اظهر واكثر وانت على كل شئ يسير يخالف
الشرع اذا طلبوه منك تعصيهم حال عدم اطاعتهم لك الا مع حصول مطلوبهم ومشتهاهم واذا
عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الغرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف المخالفة تعصيهم مع عدمه بطريق اولى والمحصل ان مطلوبه ان العلة فى اطاعة الناس
لمعوية اطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفى عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول
الى ما يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكد وقال ان معوية لا يعصيهم مع
فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم وانت تعصيهم مع فرض عدم
اطاعتهم لك بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم
شعر عربى زياد لبس ادرى من ابيه ولكن الحمار ابو زياد هذا الشعر فى هجو رجل
مسمى بزياد وابو زياد هو كنية للحمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من الاصناف
كنية لاجل مناسبة ما فذكروا ان الكنية للخبز ابو جابر وللمائدة ابو رجا وللملح ابو عون وقيل ابو

خبر مبهم

١٠ شعر عربى
معنى كر بعض الكنية

صالح

صالح وللناء ابو غياث وقيل ابو حيان وللسل ابو الطيب وللجوز ابو القعقاع وقيل ابو مقاتل
وللسمك ابو سابح وللترجو ابو العبا وللنبيذ ابو غالب وللدينار ابو الفرج وقيل ابو الحسن بضم الحاء
وسكون السين وللدرهم ابو صالح وقيل ابو واضح وللبقل ابو الجميل وللحم ابو الخصيب وللارز ابو
لؤلؤ وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابيض وللبيض ابو الاصفر وللثريد ابو زاجع وللاشنان ابو
النقاء وللديك ابو نبهان وللاسد ابو الحارث وللثعلب ابو الحصين وللتمر ابو عون وللذئب
ابو جعدة وللكلب ابو ناصح وللبغل ابو الاثقال وللحمار ابو زياد وللضبع ام عامر وللدجاجة ام حفص
وللفارة ام فاسد وللخنفساء ام سالم وللهريسة ام جابر وهكذا فمعنى الشعر ان زيادا البس
اعلم من ابيه مع ان اباه هو الحمار نظرا الى الاصطلاح المذكور **شعر للانوری** — شعر فارسی

بر جای عطارد بنشاند قلم تو — گر در سر منقار کشد جذر اصم را

جذر در محاسبات عددی را گویند
که در نفس خود ضرب کرده باشند و هر عدد که او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام
عدد در نفس خود حاصل میشود چون نه که از ضرب سه در نفس خود حاصل میشود او را منطق
گویند و هر عدد که او را جذر نباشد چون ده او را اصم گویند و وجه تسمیه اینعدد باصم آنست که
هر چند از جذر او سوال کنند نمیشنود و جواب نمیگوید پس گویا کر است و گاه باشد که اصمیت
و منطقیت بنفس جذر نیز نسبت دهند چنانچه صاحب کفایة الحساب تصریح بان کرده و گفته که جذر
تقریبی را اصم و جذر تحقیقی را منطق گویند و بنا بر این معنی انوری در جای خود در مقام دیگر
گفته نسبتی جذر اصم را غیر گنگی و کری — و نسبت گنگی با اصم بواسطه مقابله او است با منطق
و قدمای حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جذری میباشد و بعضی از آنها معلوم
نیست الا واجب را چون جذر اصم و در وقت تسبیح میگفته اند سبحان من لا یعلم جذر الاصم
الا هو اما تحقیق همچنانکه گذشت آنست که او را در واقع جذر نیست الا تقریبا و محصل معنی شعر
آنکه جذر اصم که در واقع معلوم است و مجهول بطریقیکه هیچکس را اطلاع بر وجود آن نیست
مگر واجب را و معیوب بعیوب گنگی و کری است اگر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار
خود جای دهد و همنشین خود سازد با آنکه او را در سر منقار جا دهد بقصد آنکه بنویسد بخو

همین مجاورت و مجالست چند زمن که مذکور شد بجانب عطارد شود یعنی صعود کند بفلک شود با آنکه در
وضوح و ظهور نا بمثابه شود بنحویکه همه کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود
عطارد حاصل است یا آنکه در نطق قائم مقام عطارد شود و هر گاه او را از مجهولات یا از نفس او
سؤال کنند بحقیقت حال خود ناطق شود **اشكال في القرائة** اكثر المفسرين
على ان الحروف المقطعات في اوائل السور اسماء للحروف المخصوصة فالالف في الم اسم للمسمى
بالالف واللام اسم للمسمى باللام والحاء في حم اسم للمسمى بالحاء والطاء في طه اسم للمسمى بالطاء و
لا ريب في ان الاسم للمسمى بالحاء هو الحاء بالمد وكذا الاسم للمسمى بالطاء هو الطاء بالمد وعلى هذا
يجب ان يقرء الحاء في اوائل حم والطاء في اوائل طه وطس بالمد مع انه لا يقرء كذلك باتفاق القراء
ولم اعثر على احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه الظاهر انهم اسقطوا الهمزة تخفيفا ولكن الكلام
في صحة هذا الاسقاط اذ لا مقتضي لصحته على الظاهر فتأمل **مسألة امتحانية في
الهيئة** ان قيل هل يمكن ان نفرض جزئين من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف
النهار بحيث اذا وصل الشمس الى كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرقي او غربي مع كون ما على
الافق من المنطقة جزء معينا قلنا نعم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الرؤية
المارة بقطبي المنطقة وبقطبي سمت الراس والقدم منطبقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرتان
متقاطعتان اذ ح اذا فصلنا قوسين متساويتين من منطقة البروج عن جنبي وسط السماء الرؤية
في جانب واحد من نصف النهار وادرنا دائرتي ارتفاع بطرفيهما فان قوسي الارتفاع من الدائرتين
الواقعتين بين الافق وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار و الجانبين
من وسط سماء الرؤية متساويتان وبوجه اوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة والافق
متقاطعتين على التناصف ودائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما ودائرتا نصف النهار و وسط
سماء الرؤية متقاطعتان في اكثر الاوقات وقوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوي كل
نقطتين متساويتي البعد من دائرة وسط سماء الرؤية من منطقة البروج في جانب واحد عن
دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع القنطرة مع المنطقة بشرط ان يكون البعد اقل من القوس المذكور

اشكال في القرائة

مسألة امتحانية

ولو شئت تصوير ذلك برسم الشكل واقامة البرهان فلنفرض ا ب ج د دائرة الافق و د ح ب منطقة البروج و ا ه ج وسط سماء الرؤية و ر ه ط نصف النهار و ح ك قوس من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء الرؤية ونصف النهار فنفصل منها قوس ح ل ونفرض دائرة م ر س من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة فنفرضها ع ونقول ان بعدي نقطتي ع ل من دائرة وسط السماء الرؤية متساويان لما ذكره ثاوذوسيوس في التاسع من ثانية اكرمن ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتين متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة منهما وههنا لما مرت ا ه ج اعني وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي د ح ب م ع ق س اعني المنطقة والمقنطرة المتقاطعتين على نقطتي ل ع فتنصف قوس ل ح ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي ع ل من المنطقة اللتين في جانب واحد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان لانا اذا اوردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعتان منهما بين الافق وسمت الراس متساويتين لكون كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من النقطتين اعني ع ل الى سمت الراس مساو لبعد الاخر عنه اذ لو اوردنا ربعي ق ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارين بنقطتي ع ل كان ع ه بعد احدهما عن سمت الراس مساويا لـ ل ه بعد الاخرى عنه لما تبين في المقالة الاولى من اكر مانالاوس ان كل مثلثين زاويتان منهما حادتان والاخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الاخر فالاضلاع الباقية متساوية وههنا في مثلثي ع ه ح ه ل ح زاويتا ح قائمتان اذ تقاطع وسط سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم وزاويتا ع ل حادتان بالخامس والعشرين من اولى اكر وقوسا ع ح ل متساويتان كما ثبت فقوسا ع ه ه ل متساويتان او نقول زاويتا ه حادتان بالشكل المذكور وقوس ح ه مشتركة فقوسا ع ه ه ل متساويتان واذا ثبت تساويهما فاذا انقصناهما من ربعي ق ه ص ه المتساويين يبقى ق ع اعني ارتفاع نقطة ع متساويا للقوس ص ل وهو المطلوب وتتطهر مما ذكران وجه الاشكال

فی هذه المسئلة الموجب لکونها امتحانیة ان کل جزئین من المنطقة متساویی البعد عن دائرة نصف النهار
ویتساوی ارتفاعاهما بعین الدلیل المذکور فی تساوی ارتفاعی جزئین یتساوی بعداهما عن وسط
سماء الرؤیة وهذا فی بادی النظر یقتضی التفاوت فی ارتفاع کل جزئین مختلفی البعد عنها ووجه
دفع الاشکال ان الباعث فی تساوی ارتفاع کل جزئین متساویی البعد عن دائرة نصف النهار هو
مرورها بسمت الراس ودائرة وسط سماء الرؤیة فی ذلک مثلها فکل جزئین متساویی البعد
عنها ایضا علی ارتفاع واحد فاذا امکن وقوعهما علی جهة واحدة من نصف النهار کما ثبت تثبت کون
جزئین من المنطقة فی جهة واحدة منها علی ارتفاع واحد ولا یکون الامر کما یقتضیه ظاهر النظر من التفاوت
فی ارتفاعهما **سؤال متعلق بعلم الهیئة** اگر پرسند از قرار یکه مهندسین
استخراج کرده اند نصف قطر تدویر زهره چهل وسه درجه و ده دقیقه است باجزائیکه نصف قطر
حامل آن بان اجزاء شصت درجه است و همچنین نظر باستخراج ایشان نصف قطر تدویر مریخ سی و نه
درجه و چهل وسه دقیقه است باجزائیکه نصف قطر حامل آن بان اجزا شصت درجه است و چگونه میتواند
شد و حال اینکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز ان اخراج شود تا محیط ان و این خط
مشتمل است بر مجموع قطر تدویر و بر زیاده که عبارت از قدریست از آن خط که از مرکز آنست تا مقعر و بنا
براین باید نصف قطر حامل دو برابر نصف قطر تدویر باشد با زیادتی مذکور و حال اینکه نظر باستخراج
ایشان بسیار کمتر است **وجواب** این سؤال آنستکه بنای استخراج ایشان بر هیئت
مسطحه است که مبنی است بر مجرد دوائر و جسمیت و ثخان در ان ماخوذ نیست لهذا نصف قطر
حامل خطی است از مرکز دائره که رسم شود در وسط ثخن حامل از حرکت مرکز تدویر تا محیط ان دائره
و این دائره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و بر زیادتی از مقعرات تا مرکز لهذا در زهره مثلا چهل
وسه درجه و کسر از نصف قطر حامل در درازای نصف قطر تدویر است باقی درازای زیادتی که از
مقعر است تا مرکز و بر این قیاس است حکم مریخ و بنا بر این اشکالی لازم نمیاید **فائده**
بدانکه تفاوت میان مثقال صیرفی و مثقال شرعی و درهم انستکه مثقال شرعی سه ربع مثقال
صیرفیست و یکدرهم وسه سبع درهم است پس ده درهم شرعی هفت مثقال شرعیست و هر هفت مثقال شرعی

سؤال وجواب

حامل
حامل
حامل

پنج مثقال صیرفیست تقریباً و هر درهم شرعی نصف مثقال صیرفیست و مثقال شرعی بیست قیراط است
و درهم شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شعیراست و سه سبع شعیر و شعیری چهار خردل است
پس مثقال شرعی شصت و هشت شعیر و چهار سبع شعیراست و هر مثقالی شش دانق است و دانق
از مثقال شرعی یازده شعیر و سه سبع شعیراست و هر مثقال صیرفی بیست و چهار طسوج است و
طسوج را حمصه نیز گویند و هر طسوجی چهار شعیراست پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیر باشد
و هرگاه دینار را استعمال کنند مراد یکمثقال شرعی باشد و متعارف چنانست که دینار را در طلا
استعمال کنند و درهم در نقره و اطبا هرگاه مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان مثقال و درهم
شرعی باشد نه صیرفی **مسئلهٔ طبیّه** اگر پرسند که معجونی ساختیم از ادویه
معلومة المقدار و میخواهیم که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت آنرا نیز بدانیم **جواب**
گوییم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها اینست که اولاً اوزان ادویه را از مخرج مشترک
بگیریم یعنی همه را بوزن اقل برگردانیم و عدد آنرا نگاه داریم انگاه عدد اجزاء حاره در درجهٔ اولی ضبط
کنیم و بر آن ضعف عدد اجزاء حاره در درجهٔ ثانیه را بیفزاییم و بر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ
ثالثه بیفزاییم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ رابعه بیفزاییم و عدد اجزاء بارده را نیز بهمین
طریق عمل نماییم پس اگر اجزا همه حاره باشد فقط حاصل بر آنچه اول نگاه داشته ایم یعنی عدد وزن اقل قسمت
کنیم اگر اجزاء ممتزج از حار و بارد باشند فضل احد الحاصلین بر دیگری بگیریم و او را بر آنچه اول انگاه داشته
بودیم قسمت کنیم و بر هر یک از تقدیرین خارج قسمت مطلوبست که عدد درجات مزاج آن معجونست از حرارت یا برودت
و برین قیاس حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم مثلاً معجونی ساختیم مرکب از پنج دوا و
اوزان آنها برین وجه است اول یکمثقال دوم نیم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو مثقال پنجم دو
دانق و چون اقل اوزان مذکوره طسوج است لهذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که مخرج مشترکست
اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد پنجو یکه بود چهارم
چهل و هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد و مجموع نود و هفت طسوج شد انرا نگاه داشتیم
پس فرض کردیم که اجزاء این معجون همه حارند و اول و دوم حارند در درجهٔ اولی و سیم حار است

در درجهٔ

مسئلهٔ طبیّه

در درجهٔ ثانیه و چهارم و پنجم حارند در درجهٔ ثالثه بنا بر این عدد طسوجات اول و دوم که سی و شش را
گرفتیم و بر آن ضعف عدد سیم کرده طسوج باشد افزودیم چهل و شش شد و بر مجموع سه مثل عدد
چهارم و پنجم که صد و شصت باشد افزودیم دویست و چهارده شد او را بر نود و هفت قسمت کردیم خارج
قسمت دو و بیست جزو از نود و هفت جزو از واحد شد پس گوئیم این معجون حار است در اوایل درجهٔ
ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول و دوم این معجون رطبند در درجهٔ اولی و سیم یابس است در درجهٔ ثانیه
و چهارم یابس است در درجهٔ ثالثه و پنجم یابس است در درجهٔ رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که سی و شش است
گرفته نگاه داریم آنگاه ضعف عدد سیم کرده است یکی بریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزائیم و بر حاصل
که صد و پنجاه و چهار است چهار مثل عدد پنجم افزائیم یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که
یکصد و هشتاد و شش باشد بر محفوظ اول که صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد
طسوجات ادویه است قسمت کنیم خارج قسمت یک و پنجاه و سه جزو از نود و هفت جزو از واحد است
لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجهٔ ثانیه و قس علی ذلک هرگاه بعضی ادویه حار باشند
و بعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند یا همه یابس **اما تعیین مقدار شربت** معجون نیز باین طریق معلوم میشود مثلاً هرگاه وزن اول اول بقدر دو شربت باشد
و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سیم بقدر نیم شربت باشد و وزن چهارم بقدر چهار
شربت باشد و وزن پنجم بقدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود پس مقدار ادویه
که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو واحد است
مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت این معجون قریب بهفت طسوج باشد و سر در این دو عمل یعنی کیفیت
معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت بنحو مذکور ظاهر است اما سر در اول بجهت آنکه بعد از
آنکه اوزان جمیع ادویه مفرده بوزن اقل رد شود که آن نود و هفت طسوج است در مثال مفروض
شکی نیست که اگر همه ادویه مذکوره در یک درجه و یک مرتبه از حرارت می بودند معجون مرکب از همه نیز
بر آن درجه و مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است لهذا آنچه در درجهٔ
اول حار است چون عدد طسوجات آن معین شود شبهه نیست در آنکه آنچه در درجهٔ دوم حار است

هرگاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی حرارت
مجموع عدد طسوجات آنچه در درجهٔ دوم خارج است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات
آنچه در مرتبهٔ اول خارج است پس هر طسوجی از درجهٔ دوم حرارت آن مساوی حرارت دو طسوج مرتبهٔ
اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از درجهٔ اول
و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجهٔ اول باشد و
بر این قیاس و بنا بر این چون عدد طسوجات هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبهٔ دوم و سیم و
چهارم است به نسبت مذکوره تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مذکور مفروض دویست و چهارده است
طسوجات است که مجموع در مرتبهٔ اول خارج است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجات ادویه که نود و هفت است
بعد از امتزاج حرارت مجموع بیک نحو میشود و بجهت اختلاف آنها در درجات در حرارت چون بتضعیفات
مذکوره همه رد بدرجهٔ اول شد دویست و چهارده طسوج بملاحظهٔ حرارت حاصل شد پس بازاء هر طسوجی
از نود و هفت آنچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظهٔ حرارت که دویست و چهارده میباشد
آن عدد درجات حرارت هر یک از طسوجات نود و هفتگانه باشد که آن بعینه عدد درجات حرارت آن
معجون است لهذا باید دویست و چهارده بنود و هفت قسمت شود و چون دویست و چهارده بر نود و هفت
قسمت کنیم حاصل مطلوب است یعنی آن عدد درجات که بازاء هر یک واقع است زیرا که
نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت باشد بواحد لهذا چون دویست و چهارده که
مقسوم است دو برابر و کسری نود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قسمت نیز دو برابر و کسر
واحد باشد لهذا معجون در اوایل درجهٔ سیم حار خواهد بود و اما شرح عمل دوم بجهت آنکه چون
وزن دوای اول بقدر دو شربت است و عدد طسوج آن بیست و چهار است و وزن دوای دوم
بقدر سه شربت است و عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوای سیم نیم شربت است
و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده و نیم است عدد طسوجات آن
نود و هفت است و شکی نیست که بعد از امتزاج ادویهٔ مفرده و معجون شدن آنها قدر شربتی در هم آن بیک
نحو میشود و چون عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید معجون بدوازده و نیم قسمت شود که

هر قسمت

مرقسو از آن بکثرت باشد وچون نود وهفت بر دوازده ونیم قسمت کنیم بکقسم بهم میرسد که
هشت است باندکی کمتر براکر همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج
قسمت است بواحد پس چون نود وهفت که مقسوم است هشت برابر دوازده ونیم است تقلیلی کرباید
خارج قسمت نیز بهمین نسبت باشد با واحد لهذا هشت طسوج خواهد بود باندکی کم **قوله تعالی**

تفسیر آیة

اوکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم الهمزة للانکار والواو للعطف علی محذوف تقدیره اکفروا بالآیات
وکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم وقرئ بسکون الواو وعلی هذا یکون عطفا علی سابقه وهو
الفاسقون فی قوله الا الفاسقون والتقدیر الا الذین فسقوا او کلما عاهدوا عهدا نبذه فریق

از سوره بقره سؤال

قال الله سبحانه فی سورة البقرة ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد
الحرام وانه للحق من ربک وما الله بغافل عما تعملون ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد
الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره لئلا یکون للناس علیکم حجة وفیه سؤال وهو انه
ما السبب فی تکریر هذا الحکم قبیل ذلک به حیث قال عز شانه قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولینک
قبلة ترضیها فول وجهک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره فهذا الحکم قد ذکر
ثلث مرات حتی یلزم التکرر مرتین والعلة فی تکرر هذا الحکم تعدد علله فانه تعالی ذکر للتحویل ثلث علل تعظیم
الرسول صلی الله علیه وآله بابتغاء مرضاته وجری العادة الالهیة علی ان یولی اهل کل ملة وصاحب دعوة
وجهة یستقبلها ویتمیز بها ودفع حجج المخالفین وقرن بکل علة معلولها حیث قال قد نری تقلب وجهک
فی السماء فلنولینک قبلة ترضیها فهذا یدل علی مرضات الرسول فی تحویل القبلة فرتب علیه
قوله تعالی فول وجهک وقال ثانیا ولکل وجهة هو مولیها وهذا یدل علی ان لله لکل امة قبلة فترتب
علیه بعد کلام ومن حیث خرجت فول وجهک الخ وقال ثالثا ومن حیث خرجت الی قوله لئلا یکون للناس
علیکم حجة وهنا قد تاخر العلة عن المعلول والمراد ان التولیة عن الصخرة الی الکعبة یدفع احتجاج الیهود بان المنعوت
فی التوریة قبلته الکعبة وان محمدا ص یجحد دیننا ویتبعنا فی قبلتنا واحتجاج المشرکین بانه یدعی ملة ابراهیم
ویخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها شان والنسخ مظان الفتنة والشبهة فبالحری ان یؤکد امرها و
یعاد ذکرها مرة بعد اخری **قال الله سبحانه وتعالی** احل لکم لیلة الصیام

تفسیر آیة

الرفث الی قوله ثم اتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد تلک حدود الله
فلا تقربوها قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی تلک حدود الله فلا تقربوها ای الاحکام التی ذکرت
حدود الله فلا تقربوها نهی ان یقرب الحد الحاجز بین الحق والباطل لئلا یدانی الباطل فضلا عن ان یتخطی
کما قال صلی الله علیه وآله ان لکل ملک حمی وحمی الله محارمه فمن رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیه وهو
ابلغ من قوله فلا تعتدوها ویجوز ان یراد بحدود الله تعالی محارمه ومناهیه ولا یخفی ما فی الوجهین من
عدم الاستقامة اذ الاحکام المذکورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب فاذا کانت حدودا
فکیف یتعلق النهی بالقرب عنها جمیعا مع ان الواجب یجب القرب الیه وفعله والصواب ان یرتکب تاویل یجوزان
ویقال المراد من قوله تعالی تلک حدود الله تلک الاحکام ذات حدود فلا تقربوها کی لا یؤدی الی تجاوزها
والوقوع فی حیز الباطل والحاصل ان کون منع القربان فی مبالغة منع التعدی وکون التعدی عبارة
عن ترک الطاعة والعمل بالشرایع ومجاوزة حیز الحق الی حیز الباطل لا یستقل بدفع الاشکال المذکور
بل لا بد ان ینضم الیه ما ذکرناه حتی یندفع الاشکال راسا **شعر عربی** من کان مسرورا

بمقتل مالک فلیات نسوتنا بوجه نهار یجد النساء حواسرا تندبه بالصبح قبل تبلج الاسحار

وجه الاشکال فیه ما یتراءی من التدافع فی قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو کانت تندبن علیه
بالصبح کیف یکون قبل تبلج الاسحار واجاب عنه بعضهم بان المراد ان تندبن علیه قبل الاسحار بخصال
محمودة هی کالصبح فی الانارة والحسن والبهاء ویمکن ان یکون المراد ان النسوة التی یندبن علیه لما
کانت فی غایة الحسن والجمال وکانت وجوههن کالنهار فی الضیاء والنور کما یدل علیه قوله بوجه نهار
فکان ندبتهن بالصبح مع کونها قبل السحر نظرا الی ارتفاع ظلمة اللیل من ضوء وجوههن **فائدة**
حسابیة عدد اگر منقسم شود بمتساویین آنرا زوج گویند والا فرد وعدد زوج بر
چند قسم است اول زوج وآن اثنین است دوم زوج ثانی وآن اربعه است و هکذا زوج الزوج وزوج
الفرد وزوج الزوج نیز دو جیست که انرا از افراد غیر واحد عد نکند چون دو و چهار و بعبارت دیگر
آنستکه عدد فرد او را عد نکند واین تعریف مبتنی بر آنستکه واحد داخل در عدد نباشد وبعبارت
دیگر آنستکه قابل قسمت باشد مرة بعد اخری تا منتهی شود بواحد چون شانزده ومثل آن وزوج

شعر عربی

فائدة حسابیة

الفرد هر عددی زوجیست که مقابل زوج الزوج باشد یعنی آنرا از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سی
که او را پنج عد میکند قبل از انتهاء بواحد قبول قسمت بکند همچنانکه سی بعد از تنصیف هر یک
از قسمین که آن پانزده باشد قابل تنصیف نیست و عدد فرد یا اول افراد است و آن سه است بنا
بر آنکه واحد عدد نیست و یا فرد ثانی است و آن پنج است و یا فرد اول است و فرد اول فرد یست که آنرا
سوای واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال آنها و چون این مقدمه معلوم شد بدانکه
عدد از برای آن اقسام متعدده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است و ناقص و زاید و از جمله
اقسام مشهوره عددین متعادلین است و نیز از جمله اقسام مشهوره عددین متحابین است و عدد تام آنست که اجزا
عادّه آن مساوی آن عدد باشد چون شش و ناقص آنست که اجزاء آن بیشتر از آن عدد باشد چون
دوازده و زاید آنست که کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تام آنست که زوج الزوجی را پیدا
کنند که چون یکی از آن نقصان کنند ما بقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آنرا عد نکند انگاه
نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فرد اول ضرب کنند و حاصل مطلوب باشد مثلا چون یکی را از چهار
که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و آن فرد اول است و چون دو را در آن ضرب کنیم شش شود و آن
عدد تام است مثال دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت ماند و چون چهار را در آن ضرب کنیم بیست
و هشت شود و آن عدد تام است زیرا که نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سبع آن چهار است
و چهارده یک آن دو است و بیست و هشت یک آن یک است و چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل
شود و بطریق دیگر زوج الزوجی را میگیریم و او را تضعیف میکنیم و یکی از آن اسقاط میکنیم آنچه باقی میماند
فرد اول است زیرا که غیر واحد آنرا عد نمیکند پس آن زوج الزوج را در آن فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد
تام است مثلا دو که زوج الزوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه باقی
ماند و آن فرد اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تام است مثال دیگر
ضعف چهار که زوج الزوج است گرفتیم هشت شد و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اول است
و چون آنرا در چهار ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه علامه دوانی
در انموذج العلوم خود بنظم در آورده باین نحو   چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج که واحد

بود مضروب ایشان تام و مضروب ناقص و زاید واما دو عدد متعادلان دو عدد است که اجزاء عادّه هر دو
متساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آنست که عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که
هر کدام فرد اول باشند و احدهما را در دیگری ضرب کنند آنگاه همان عدد زوج را قسمت کنند
بدو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اول باشند و احدهما را بر آن دیگری ضرب کنند پس حاصل
ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند مثلاً بیست و دو را یکمرتبه بسه و نوزده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است و یکمرتبه دیگر به پنج و هفده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احدهما بر دیگری هشتاد و پنج است پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و
هشتاد و پنج متعادلان اند زیرا که اجزاء عادّه هر کدام بعد از جمع بیست و سه است باعتبار اینکه پنجاه
و هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن سه است و پنجاه و هفت یک آن یک است و این مجموع
بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس آن هفده است و هفده یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن
یکی است و این مجموع بیست و سه است واما عددان متحابان دو عدد است که کسور عادّه هر یک
مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنانکه در مقام خود مبیّن
شده و طریق استخراجش آنست که زوج الزوجی را بگیریم که از تضاعیف اثنین باشد و یکمرتبه
او را در سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک
فرد اول بماند و بعبارتی دیگر زوج الزوجی را بگیریم که هر گاه از اجتماع کنیم با تالی آن یعنی زوج
الزوجی که بعد از آن است و ضعف آنست و یکمرتبه با سابق آن یعنی زوج الزوجی که قبل از آن است
و نصف آنست و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو تقدیر
ضرب بکنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد
اول باشد مضروب آن زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اولین
در دیگری بود اقل عددین متحابین است و حاصل ضرب آن زوج الزوج در مجموع افراد ثلثه
اکثر عددین متحابین است مثالش چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در یک و نصف
ضرب کردیم شش شد بعد از اسقاط واحد از هر کدام یازده و پنج ماند و هر یک فرد اول اند و چون یازده را

در پنج ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه فرد اول لند و چون یازده را در پنج ضرب
کردیم پنجاه و پنج شد که هفتاد و یک باشد لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب کردیم دویست و
شد و ان اقل عددین متحابین است و چون چهار را اگر زوج الزوج بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد
و یک بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحابین است پس عددین متحابین
که مطلوبست دویست و بیست است و دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عاده هر یک مساوی عدد
دیگر است زیرا که اجزاء عاده دویست و بیست نصف است که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج
باشد و خمس است که چهل و چهار باشد و عشر است که بیست و دو باشد و یازده یک است که بیست
باشد و بیست یک است که یازده باشد و بیست و دو یک است که ده باشد و چهل و چهار یک است که پنج
باشد و پنجاه و پنج یک است که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دویست و بیست یک است
که یک باشد و این مجموع دویست و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحابین است و بر این قیاس است
عکس و اگر از مجموع دو فرد اول با فرد ثالث فرد اول بهم نرسد همچنانکه در ثمانیه چنین است مط
از همچنین زوج الزوجی حاصل نمیشود **شعر فارسی للخاقانی** ساقی صنم بیکر
شده باده صلیب آور شده قندیلها از ساغر شده تسبیح زنار آمده مخفی نماند که چون خواهند که
به نیکوئی و زیبائی وصف نمایند او را تشبیه بصنم میکنند زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم
کنند از او زیبا و نیکو خواهند و مراد آنست که همه اجزاء مجمع شرب در کمال نیکو نیست بنحوی که گویا
ساقی صنم شده است از نیکوئی و باده مثال او ... صلیب شده است زیرا که اندست که رفتن ساقی
صراحی باده را از هیئت ... ست او و دو طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است شکل صلیب
بهم رسید زیرا که صلیب بشکل چوبیست که بر وسط آن سر چوب دیگر نصف کنند یا این هیئت
و میتواند شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را بیکدست و صراحی را بدست دیگر شکل
صلیب بهم میرسد بجهت انبساط بدین و از بسکه حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلاح
و زهد باز مانده قندیلهای مساجد را ساغر شراب نموده و تسبیحهای خود را زنار نموده یعنی بجای
تسبیح دست گرفتن زنار بسته اند **قال الشهید في قواعده** لو نذر زید ان

للخاقانی

[illegible]

بصوم شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان فهو شوال وقبل شعبان وقبل رجب أقول الوجه
في كونه شهر شوال ظاهر لان قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان
فيصدق على الشوال انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان واما الوجه في كونه شهر شعبان او رجب
فغير معلوم ووجهه بعض الافاضل بان من قال المراد به شعبان او رجب اراد بشهر رمضان شهر
رمضان الماضي في السنة السابقة فان كلا من شهري شعبان ورجب يصدق عليه انه شهر قبل ما بعد
قبله شهر رمضان الماضي في السنة السابقة ولا يخفى فساده اذ ذلك يصدق على كل شهر من الشهور
فالتخصيص بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل عليهما غير ممكن ثم في المقام يتاتى فروض غير
متناهية يمكن ان يقع الامتحان في السؤال عنها كالسؤال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان
فالجواب انه ذو الحجة اذ قبله ذو القعدة وما قبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان فذو الحجة
شهر قبل ما قبل قبله رمضان وعن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثاني الجمادين اذ بعد
رجب وبعد الرجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجمادى الثاني شهر بعد بعد بعده رمضان
وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه رمضان اذ ما بعده شوال وقبل شوال
رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال ايضا رمضان فيصدق على رمضان انه شهر قبل ما بعد
قبل ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب انه رمضان ايضا كما
لا يخفى وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب انه ذو القعدة لان
ما قبله شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وبعد شوال ذو القعدة وقبل ذي
القعدة شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على ذي القعدة انه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما
قبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان فالجواب انه رجب ووجهه ظ
وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه ايضا رمضان ووجهه ظاهر
وكذا عكسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعده ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب لان ما
بعده شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد رمضان
شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على رجب انه شهر قبل ما بعد بعده ما قبل بعد ما بعده رمضان

وعن بلد شهر قبل قبل قبله بعد بعد قبله رمضان والجواب انه ذو الحجة ووجهه ظ

وعن بلد شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذي القعدة ووجهه ظاهر ولو كرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو كرر البعد ثمان فالجواب انه ذو القعدة ولو كرر كل من القبل والبعد ست مرات او سبع مرات وبالجملة مرات متساوية كان الجواب انه رمضان وقس على ذلك سائر الفروض والضابط انه مع تساوي القبل والبعد يكون الشهر المطلوب هو بعينه الشهر المصرح به في النذر او اليمين او غير ذلك كرمضان في الفروض المذكورة ومع الاختلاف يؤخذ بشهر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب ويبتدى بما وقع اخرا من البعد والقبل ويرى انه اي شهر ثم يرى ان ما وقع قبل الاخير من القبل والبعد اي شهر وهكذا بالترتيب على العكس والقهقرى بعين الشهور ويحسب لك حتى ينتهي الى ما وقع ابتداء من القبل او البعد فان طابق المسئول فهو المراد والا يؤخذ بشهر اخر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب ويعمل العمل المذكور فان طابق المسئول والا اخذ بشهر اخر وهكذا حتى يطابق المسئول فما طابقه يكون هو الشهر المطلوب **قال الله تعالى** لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ان قيل ما النكتة في تكرير الوالدين والاقربين مع انه لو قال وللنساء نصيب مما تركوه لكان اخصر قلنا لعل النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام لولا التكرير اذ الوالدان والاقربون للنساء قد تغاير الوالدين والاقربين للرجال **عبارة مشكلة لبعض المجتهد** ان كان القاضي اثنين احدهما مس طفلا والاخر بالغا فللشيخين قولان الاول للاول والثاني للثاني والمراد انه اذا كان قاضي ما فات من الاب من صلوة او صيام تركه منه مع العذر بمعنى ان من يتردد في شانه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما مس طفلا بان يكون سنه اربعة عشر مثلا سنة ونصفا فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ ايضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام وغيرهما والاخر اقل سنا منه بان كان اربعة عشر سنة ولكن بلغ بعلامات اخر ففي وجوب القضاء على الاول او الثاني قولان للشيخين المفيد والطوسي وهما الاول وهو وجوب القضاء على الاسن للمفيد والثاني وهو وجوبه على البالغ للطوسي ره وظاهر ان الترجيح للثاني اذ المناط هو البلوغ وهو للثاني ولا مقتضى للتعلق بالاول ولا مدخلية للاسنية فيه **روي** انه في غزوة من

بيان نكتة في

عبارة مشكلة

حكاية

الغزوات الواقعة بین المسلمین والکفار لما تقارب الفئتان وطلع امیر المؤمنین علیه السلام وراه بعض
رؤساء جیش الکفار وکان ممن کان من الیهود قال مخاطبا لقومه بوزاسکفت قد جاءکم فقال امیر
المؤمنین علیه السلام لما سمعه وبلی اعلاه العلم واسفله الطعام اقول بوزاسکفت لغة
سریانیة یعنی البطین ولما کان له عظم بطن اراد الیهودی ان یعلم قومه بذلک حتی یحملوا
ومع ذلک یذم بشانه الاقدس وکان یظن انهم لا یفهم هذه اللغة فلما سمعه وعلم ان غرضه من
ذلک الازراء بشانه فقال علیه السلام ردا للتوهم ان عظم البطن لیس مما یذم به بل مما یمدح به لان اعلاه
هو الصدر محل العلم الذی هو قوت الروح واسفله هو المعدة محل الطعام الذی هو قوت الجسم
وکل من القوتین کمال للانسان

شعر للخاقانی

دور فلک ده جام را از نور عذرا داشته چون عده داران چارمه در طارمی وا داشته

عذرا بمعنی روشن است و
اسم ستاره نیز هست و طارم مقام و منزل را گویند و معنی شعر آنست که بگردش دائمی دور جام را مانند
دور فلک یعنی همچنانکه فلک دائم در گردش است جام را نیز بگردش دائمی دارد که آن جام از
شرابی داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و بعلاوه این صفت باین صفت نیز متصف باشد
که مدت چهار ماه در طارم خم مانده باشد همچنانکه زنان معتده چهار ماه در منزل خود ساکن شوند
و عده نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد

شعر ایضاً

مرغ سحر تشنیع زن بر قتل مرغ بابزن مرغ صراحی در دهن تریاک غمها داشته

این شعر اشاره است باختلاف و تفاوت
اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یک از موجودات این عالم مشغول امری میباشند که غیر از آن امر است که
دیگری مشغول آنست و بابزن سیخ کباب را گویند و معنی شعر آنست که مرغ سحر مشغول خواندن
و طعنه زدن است بمرغیکه ذبح شده و در آن وقت در سیخ کباب است و مرغی دیگر که مراد صراحی است
در دهان خود یعنی در جوف خود شرابی دارد که دافع غمها است و باعث نشاط است و حاصل معنی این است
که این سه مرغ در یک وقت متصف باحوال مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل
چیزی که موجب ازاله غم میشود

سؤال حسابی

اگر پرسند که مال زید با ربع
مال عمرو مساوی مال بکر است و مال عمرو با خمس مال زید نیز مساوی مال بکر است پس مال هر یک

شعر للخاقانی

ایضاً

سؤال متعلق بالحساب

از زید و عمرو و بکر است **جواب** بدانکه طریق در استخراج مجهول در امثال این سؤال آنست
که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود
باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز از مسطح حاصل صورة
کسر اول و صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در مسئلهٔ مذکوره
چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند
و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمرو است
و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یک است ضرب کنیم و مسطح آن که باز یک
باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته
باشیم متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی بریزیم آن حوض پر شود و چون
اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض بریزیم باز همان حوض پر شود هر یکی از آن دو ظرف و حوض
مذکور چند من آب گیرند **جواب** نظر بطریقیکه مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در
مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از آن کم کنیم
چهارده ماند و اینمقدار آب ظرف اصغر است و چون از آن دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند
و اینمقدار آب ظرف اکبر است و چون صورت کسر اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است
ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و اینمقدار آبی است که حوض را پر
میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمرو گفت مال من با ربع مال تو قیمت فلان
اسب است و عمرو بزید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت آن اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند
و قیمت اسب چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعدهٔ مذکوره چون چهار را در ده
ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار
باشد از آن کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یک است از آن کم کنیم سی و نه ماند
و بنا بر این بایست که مال زید سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت اسب سی و نه لیکن چونکه باید انچه از
مخرج مشترک اخذ میشود از اعداد بر نسبت مذکوره اقل اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هرگاه که بعد

از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از آن اعداد بر همان نسبت یعنی بر نسبتی که باقی میماند بعد از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در این صورت باید آن اعداد را رد کنند باعداد اقل و این اعداد اقل را بکیرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است همچنانکه در این مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطح از مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد که بعینه بر نسبت اعداد مذکوره است که آن ده و دوازده و سیزده باشد لهذا باید که آن اعداد رد باعداد اقل شود و کفته شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده و قیمت اسب سیزده است و اکر پرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی صد دینار است و مال عمرو با خمس مال زید مساوی صد دینار است هر کدام چه مبلغ داشته باشند در این صورت در استخراج جواب مجرد ضابطه مذکوره کافی نیست بلکه باید بضابطه مذکوره بانضمام قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آنستکه اولا بضابطه سابقه چهار در پنج ضرب کنیم و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده باقی ماند خمس از بیست اسقاط کنیم شانزده باقی ماند انکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه کوئیم که نسبت پانزده بنوزده مثل نسبت مال زید است بصد و نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمرو است بصد پس مال زید هفتاد و هشت دینار است و هجده جزو از نوزده جزو از یک دینار و مال عمرو هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده جزو یک دینار **شعر للخاقانی**

کرده می راوق ز اول شب و باز ش بصبوح   با کلاب طبری از بطر آمیخته‌اند   راوق خام فرو ریخته

از سوخته بید   آب کل کونی با معصفر آمیخته‌اند   همه بادر در سر و بوی خمار شب عید

بصبوح از نو بنک در کر آمیخته‌اند   بدانکه راوق در لغت بمعنی می خالص است و در عرف شعرای راوق آنستکه زغال بید را در کیسه کنند و ظرفی در شب او کذارند و می بر آن ریزند که از زغال کذشته در آن ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد بزغال کذارد و آنچه صافی بود بظرف در آید و رنکش در کمال سرخی و جوهرش بکمال صفا متصف کردد و کلاب طبری کلابیست که در طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد و بطر خوشحالی تمام است که بسبب وسعت امور

شعر فارسی
جام

دیبوی بهم رسد و خمار حالتیست که بعد از اتمام مستی و اتمام کیفیت بهم رسد و باعث درد
سر و خشکی دماغ باشد و هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی فاصله
میان شرب طول کشد رنج خمار زیاده شود و شب عید آخر ماه رمضان و ایام دوریست از شراب
نظر بترك آن در ماه رمضان پس در شب عید خماری که بهم میرسد نظر بطول عهد از شرب رنج
او زیادتر از رنج سایر ایام است باعتبار قلت فاصله و تحصیل معنی اشعار آنکه جرعه نوشان
می را در اول شب صافی نکرده و در صبح از فرط شادی آنرا بگلاب طبری آمیخته و در تصفیه
آن سعی بلیغ نموده و آنرا بزغال بید بنحو مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصفر که
سرخ رنگ است آمیخته اند و همه جرعه نوشان بزم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبوح
یعنی صبح عید بعنوان تازه بلوازم طرب و بساط عشرت کوشیده اند

عبارة فقهية

عبارة فقهية

قال العلامة ره في القواعد مسئلة اليقين بالطهارة والحدث والشك في المتاخر ولو
تيقنهما متحدين متعاقبين فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحب قوله المراد
باتحاد الطهارة والحدث استوائهما في العدد وتعاقبهما ان يرد كل منهما عقيب الاخر لا عقيب
مثله فمراد العلامة ره من هذه العبارة انه لو كان الطهارة والحدث متساويين في العدد وتعقب
احدهما الاخر فان لم يعلم الحالة السابقة عليهما تطهر وان علمها استصحب الحالة السابقة ولا
يخفى ان اصل هذا الحكم مخالف لما هو الحق المشهور اذ محصله ان مع تذكر الحالة السابقة
وكونهما متحدين متعاقبين يؤخذ بالحالة السابقة والمشهور انه مع التيقن بهما والشك في
المتاخر يتطهر مطلقا وفي المسئلة قول آخر اختاره المحقق ره في المعتبر وهو الاخذ بضد الحالة
السابقة مع تذكرها وثبوت الاتحاد والتعاقب وتفصيل دليل كل منهما مع الجواب عنه مذكور
في كتبنا الفقهية وذكرنا ان الحق هو المشهور نعم بعض صور الاتحاد والتعاقب يفيد الاخذ بالحالة
السابقة الا ان ذلك خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصيل ذلك مذكور في الكتب
الفقهية وليس المقصود هنا بيان ذلك وانما الغرض هنا الاشارة الى اشكال يرد على هذه
العبارة ودفعه وهو انه لا ريب في ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها

طهارة

طهارة وحدث ولا ريب في ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاري ان كانت طهارة وبالطهارة الطارية ان كانت حدثا وعلى اي تقدير لا معنى لاستصحابهما اذ الاستصحاب هو بقاء الشيء بعينه على ما كان عليه والشيء الذي اجري فيه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعا فاي معنى لما ذكره العلامة من استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان القاضي البيضاوي اورد على تلك العبارة وارسله الى المصر العلامة وقد اجابه بجواب ومحصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا لازمه اعني البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لارتفاعه قطعا بورود الضد المزيل **اشعار للخاقاني** من قصيدته البائية المشهورة

چشمهٔ خضر ساز لب از لب جام گوهری / کز ظلمات بحر جست آینهٔ سکندری

مراد آنستكه لب خود را شراب آلود كن از لب جام گوهري تا بسبب شراب مانند چشمهٔ خضر شود در حيات بخشيدن وتعليل نموده است شراب خوردن را باينكه صبح ظاهر شد وبيرون آمدن خورشيد را از ظلمات شب تشبيه كرده به بيرون آمدن آينهٔ سكندري از درياي مغرب وكيفيت آن باين طريق است كه اسكندر شهري در كنار درياي مغرب بنا كرده آنرا اسكندريه نام نهاده بود وكفرهٔ فرنگ آنشهر را غافل خراب ميكردند اسكندر بحكما فرمود كه تعبيه بسازند كه هرگاه فرنگيان عزيمت آنطرف نمايند مستحفظان شهر مطلع كردند ودر لوازم مدافعه كوشند حكما آينه ترتيب دادند كه از چند روزه راه عكس ايشان در آن ميافتاد وبدين سبب آن شهر چندگاه از ضرر آنقوم محفوظ ماند تا آنكه بحيله باز كفرهٔ فرنگ دست بر خرابي آنشهر يافتند وان آينه را بدريا انداختند وباز بسنگ مقناطيس حكما آن آينه را از دريا برآوردند

شاهد طارم فلك دست زد بو هفت سر / ديخت بهر دريچه اقچه زر شش سري

مراد از شاهد طارم فلك آفتاب است باعتبار اينكه همچنانكه شاهد باعث زينت محفل است همچنين آفتاب باعث زينت فلك ومراد از ديو هفت سر زمين است باعتبار اينكه هفت طبقه است يا باعتبار اينكه هفت شطه دارد همچنانكه نسبت بعضي اوايل داده شده واقچه ريزه زر سفيد است ومراد از زر شش سري يا زر آن بتي است كه شش سر داشته وكفار پرستش آن ميكرده اند وصورت آن بت را سكه زر ساخته بودند وعيار آن زر بغايت صافي بود يا آن زري است كه در سابق بوده كه بشكل مسدس بود وآنرا زر شش سري ميگفته اند ومعني شعر آنست

اشعار الخاقاني

که آفتاب از شب که سایهٔ زمین هفت سراست خلاص شد و اشعهٔ خود را که بمثابهٔ ریزهای زر سفید است
بر هر موضعی از مواضع نثار کرد غالیه سای آسمان شود بر آتشین صدف از پی مغز خانهٔ کجلخهای
عنبری مراد از آتشین صدف شفق صبح است و مراد از کلخهٔ عنبری بوی خوشی است که در حمامها بکار
میبرند و مراد از کلخهای عنبری در این شعر رایحهٔ صبح است و معنی شعر اینست که غالیه سائی که
عبارت از آسمان است از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق رساند یعنی هر دو را متصل
بیکدیگر ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدف آتشین خورشید باشد و معنی ظاهر است
درده کیمیای جان و آتش جام زیبقی طَلق حلال بار دان طُلق روان گوهری مراد از کیمیای
جان شرابست و وجه تشبیه ظاهر است و همچنین مراد از آتش جام زیبقی شرابست و توصیف جام بزیبقی
بسبب تلألؤ و روشنی او است و طلق اول بکسر طا و رقیست معروف که از اسباب کیمیا است و حلال بمعنی
محلول است و بار دان صراحی را گویند و طلق ثانی بفتح طا بمعنی کشاینده و شادمان کننده است و روان
بمعنی جان است و گوهری صفت موصوف محذوفیست که جام باشد و معنی شعر اینست که درده
شرابی که بمثابه کیمیای جان است و شبیه با آتشی است که در داخل جام زیبقی باشد کدام شراب آن شرابی که
شبیه بطلق محلولیست در صفا که در صراحی باشد و کشاینده و شاد کننده جان جام مرصع بگوهر است
و در بعضی نسخهها بجای بار دان ناروا وارد شده و در اینصورت طلق اول بمعنی خالص است و حلال
بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص انگور است حلال عقلی است و نارواي شرعی
طفل مشیمهٔ رزان بکر مشاطهٔ خزان حاملهٔ بهار از آن باد عقیم آذری یعنی درده شرابرا
که طفل مشیمهٔ رزان است یعنی نتیجهٔ تاکهاست و بکر مشاطهٔ خزان است یعنی فصل خزان بجهت اعتدال
هوا و الوان اثمار و تازگی انگور و میل طبایع بگرمی و سوختن بخاری که مستلزم عیش مستانست
شرابرا در نظرها آرایش و زینت میدهد و بکر بودن شراب در آنوقت بجهت آنستکه از انگور تازه بعمل
میرسد و هنوز ابتدای فصل رسیدن شرابست و دست تصرف بسوی آن دراز نشده و درده شرابی
که باد عقیم آذرماه بسبب آن حامله بهار میشود یعنی باد عقیم آذرماه که هیچ نباتی از آن متولد نمیشود
و بسبب وقوع آن در فصل زمستان هرگاه مقارن با آن شراب شود یعنی در حین وزیدن آن باد خورده

شود منشا شکفتگی حرارت طبعها میشود که گویا فصل بهار است که مستلزم شکفتگی و انبساط
طباع است وقت قنینه در فواق از چه ز امتلای خون واست چو پشت نیشتر خون چکدش
معصفری مراد از قنینه صراحی است و مراد از فواق آن غلغل است که در وقت بیرون امدن شراب از گلوی
آن حادث میشود و حاصل معنی انکه صراحی بجهت امتلای آن از خون که عبارت از شراب است شروع
کرد بفواق که غلغل است همچنانکه ادمی هرگاه ممتلی از خون شد فواق از برای او حادث میشود و غلغل
صراحی که مانند فواق است بنشاء بیرون امدن شراب معصفری یعنی سرخ رنگ که از آن مملو بود
گردیده بعینه مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی بعد از نیشتر زدن از رگ بیرون میاید
چنگی آفتاب است و از پی ارتفاع می چنگ نهاده ربیع وش بربر و چهره بر بری یعنی نوازنده چنگ
که آفتاب است بجهت نمودن رفعت مرتبه می یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن اثر او در نظر می
خوارگان چنگ را مانند ربیع که آلتی است که از ان ارتفاع آفتاب گیرند در بر گرفته و چهره اش بر بری است
یعنی در نهایت حسن و صباحت است قرطه فستقی فلک چاک زده چه فندقش هر سرزده قواره
زهره کند بساحری مراد از قرطه در اینجا جامه است و فستقی یعنی سبز و مراد از فندق سرانگشتان
حنابسته چنگی و قواره در اصل پارچه مدور است که خیاطان از میان حلقه گریبان در آورند و
آن بجهت سحر مفید است و در اینمقام ناخنهای چنگی را بجهت مناسبت لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده
و حاصل معنی انکه هرگاه سرانگشتان حنابسته چنگی سرزده ناخن را در نغمه سازی مانند زهره ساز زدن
یعنی بنواختن و حرکت در آورد فلک از غایت ذوق و وجد جامه سبز خود را چاک زند چشم سهیل
و ناخنه ناخن آفتاب که آتش و قند او دهد بآبی و باد باوری مراد از ناخنه ظفره است و آن
علتی است معروف که در چشم بهم میرسد و مقرر است که نظر کردن بسهیل آنرا رفع میکند پس سهیل
با ناخنه بنهایت تنافی دارد زیراکه مزیل شیء منافی آن شیء است و همچنین مقرر است که نی را بجز ناخن
میتوان کشید مگر ناخنی که عبارت از آفتاب است که نی را میتوان بآن کشید و محصل معنی انکه نی
در هر ناخنی مؤثر است مگر در ناخن آفتاب که افلاکی باشد باعتبار آنکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه
هیچ تاثیری نیست و نیز مقرر است که میان آتش و قند و میان آتش و نی و میان آتش و باد تنافی است

وچون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غرایب اینست که گویا مابین چشم سهیل و ناخنه که کمال
تنافیست و ما بین ناخن افتاب و نی که باز کمال تنافیست اجتماع حاصل شده بجهت آنکه آتش و قند چنگی
که عبارت از سرخی لب او و شیرینی آن باشد نی و باد را با خود جمع کرده اند و حال آنکه در مابین همه تنافی است
کاو سفالی انداز آتش موسی اندر او   تا سجده کنند خاکیان کاو زرین سامری   مراد از کاو سفالی خم
شرابست و از آتش موسی مقصود شرابست یعنی خم سفالی را اگر پر از شراب باشد بمجلس در آور و خم
بمجلس آوردن اشاره بکمال حرص است در بتجرع تا مردم مشغول بپرستش او شوند و کاو زرین سامری را
دور افکنند   در قصب سه دامنی استی دو برفشان   پای طرب بساط بزار اگرچه ز می گران سری
این شعر خطابست بقاصی و مراد از قصب سه دامنی جامه چوبیست که دو چاک بود و طرف داشته باشد
و آنرا سه دامن میباشد دو از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص بقاصان بوده و مراد از استی
آستین است و نون بجهت وزن شعر افتاده است یعنی در حالتیکه در جامه سه دامنی در آمده باشی
اندکی آستین برفشان و در جلوه رقص در آی و پای طرب را اسپک برما را اگرچه از مستی باده سر گرانی
دوش که صبح چاک زد صدره چرخ چنبری   خضر در آمد از درم صبح وش از صنوبری   دید مرا
گرفته لب آتش پارسی زتب   نطق من آب تازیان برده بنکته دری   معنی شعر اول ظاهر است و مراد
با آتش پارسی در شعر ثانی بانجاله است با آتشکده فارس و مراد از تب گرمی نطق و بیان است و معنی شعر
آنکه مرا دید که بسبب گرمی نطق و بیان من آتشکده فارسیان بانجاله در لب من افتاده بنحویکه نطق من
ابروی زبان عربی را بسبب نکته های فارسی برده   گفت چه طرفه طالعی کز بدر خانه ششم   مهره بکف
هفت حال با همه این بشش دری   کسیکه مهره را از خانه ششم نرد بیرون برد برده است و کسیکه
در ششدر یعنی در خانهای شش نرد بماند و بیرون نرود باخته است و مراد از هفت حال کثرة
مشاغل است و هفت گفتن بسبب مناسبت شش است یا مراد تاثیرات کواکب سبعه است و معنی
شعر اینست که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه بدر خانه ششم آمده و مهره بکف
گرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی از شواغل اینجا مستخلص کنی و مع ذلک بسبب
تاثیرات کواکب یا کثرت مشاغل دنیوی در ششدر دنیا مانده و نمیتوانی بیرون رفت

چند

چند نشانه عرض بودن و بی نشان شدن جوهر نور نیستی سایه نور جوهری مراد انست که
تا چند مانند و نمونه عرض بی نام و نشان باشی بجهت انغمار در دنیا و علایق آن و حال آنکه اگرچه جوهر
نور مطلق نیستی لکن سایه آن نور هستی پس میتوانی متوجه اصل خود شوی و خود را بجوهریت
و مطبوعیت برسانی مثل عطاردی چرا چون مه نونه مقبلی طالع تو اسد چرا چون سرطان
مدبری مراد اینست که چرا تو مانند عطاردی که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی
ضعیف و گاهی قوی و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشی و تو اسد طالعی
یعنی قوی طالعی زیرا که هر که طالع او اسد باشد قوی طالع میباشد نظر باینکه پادشاهان اسد طالع
میباشند و چون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری
میکنی و مایل بعقبی همچنانکه از حرکت خرچنگ قوه باصره ادراک میکند که مایل بعقب است
کوکب شاه اختران رفت بکاخ مشتری شش مه داده نقش قصر دوازده دری مراد از ده
نه و ده یازده و هر هفت زینت است و علة تسمیه ظاهر است بجهة آنکه زینتهائی که زنان میکنند
از خال و نگار و وسمه وغیره بیک اعتبار هفت است و بیک اعتبار نه و بیک اعتبار یازده است
و مراد از قصر دوازده در آسمانست بعلت آنکه دوازده برج دارد و معنی شعر آنستکه آفتاب داخل
خانه مشتری شد که حوت باشد و این اشاره بظهور آثار بهار است و قصر دوازده دری یعنی فلک
او را در شش ماه زینت داد و او و لباس زینت ظاهر کرد در منزل مشتری قعده نقره خنگ دوم آمد
در جنیبت ادهم شب فکند سم کند رو از مشتری مراد از قعده اسب سواری است و جنیبت
کتل باشد و ادهم اسب سیاه رنگ باشد و مراد از مشتری اسب تیز رو سبک خیز است و مراد اسم
کندن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سواری که عبارت از اسب سفید روز
باشد مستعد سواری آفتاب ساختند و اسب سیاه رنگ شب از مشتری رفتند و پی سم آکند
و کند رو شد یعنی ضعیف حال گردید و محصل کلام آنکه چون فصل بهار در آمد روز قوت
یافت و شب ضعیف شد گرنه سکش شود فلک چون نمط پلنگ رسه پر نقط بهق شود
روی عروس خاوری مراد از نمط ادیم و گونه است و بهق علتی که خالهای سفید از آن در بدن

بهم میرسد

بهشتم میرسند و مراد آنستکه اگر سلطان یعنی سلطانی که ممدوح اوست نشود روی خورشید
که عروس خاور است از تاثیر تا سپاسی فالان مانند دم پلنگ یعنی پوست او و چون گونه ماه
پر از نقطه های بهق خواهد شد   از رحم عروس بخت ابن حرم حلال‌الذا   نو خلفان فتح بهر
وسرهنگی
وارث ملک پروری   دیدبر تیغ حضرمی زاده جنابه چون عنب   برده جناب از آسمان کرده
هم دو پیکری   حضرم بفتح اول و صاد مهمله غوره است و مراد از تیغ حضرمی تیغ سبز
رنگ است و جنابه بفتح یا دو میوه را گویند که متصل بیکدیگر بار آید و جناب بضم اول
گرو را گویند و مراد آنستکه از رحم عروس بخت ابن حرم حلال یعنی ممدوح ملاحظه کن نو خلفان
فتح را که در مملکت پروری وارث میرانکا از سر تیغ سبز رنگ ممدوح دوگانه مانند عنب ظاهر میشوند
یعنی تیغ ممدوح ایشانرا بمنزله قابله و پرورنده است و بواسطه آنکه در آسمان برج دو پیکر است که
جوزا باشد و آنها همگی دو پیکر ظاهر میگردیدند و ازین جهت از آسمان گرو برده   کی بدو خیل نحس
وی بر شمشیر زند عدو   کی بدروغ بستر سرفر سقطی شود سری   لعبت مرده را اگر اصل از کج
زنده کرده اند   از دل پیر عاشقان رخصت نیست دلبری   شعر اول اشاره باتفاق اعدای ممدوح
لشکر
باتفاق دو سر خیل او و دو مغالطه بر گزیدن دیگری بجای او تواند بود و سقطی در اصل بمعنی
خورده فروش است و مراد از سری شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده و معنی آنستکه بجز آنکه
دروغ گوی مجهول منتسبا در حق سقطی که مراد از آن خورده فروش است گواهی ولایت و بزرگی دهند
شیخ سری نتواند شد پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد و در شعر ثانی این
مطلب را تقویت کرده است و مراد از کج بضم اول با صورتیست که از بعضی لباسها بجهت ترسانیدن
اطفال میسازند یا صورتیست که از جهت دفع چشم زخم ترتیب میدهند و در بام خانها میگذارند
همچنانکه در بعضی ولایات متعارفست و مراد از دل پیر عاشقان یا دل مرشد است یا دل پیری که عاشق
شده باشد و معنی شعر اینست که لعبتی یعنی صورتی که در اصل بی روح است و مرده است و جنانا او
مانند جنات کج است که در بعضی لباسها ساخته او را از جانب مرشد رخصت نیست یعنی از شان او نیست
که دلبری و متبوعیت نماید یا آنکه او را از دل پیر عاشق یا آنکه بصورتی عشق میورزد رخصت نیست

کر دلبری نماید و مراد اینست که عدو ممدوح که بزرگی او مانند کوه است از مرشد رخصت بزرگی نداد

رمح تو راز هره چون پرچم و آفتاب طاس   از بر ماه چارده سایه کند صنوبری   مراد از رمح در
اینجا علم است نه نیزه زیراکه نیزه پرچم نمیباشد و مراد از بر ماه چارده فوق ماه چهارده است و مراد از طاس
همان قبه کلوکاه و سر علم است و مراد انست که رمح تو راز هره پرچم است و آفتاب کلوکاه انست و
بسبب انکه اینقدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و کلوکاه انست از پایان که چوب علم است جسم
تراست سایه صنوبری یعنی شبیه بسایه صنوبر از بالای ماه انداخته است   تلمیع تنکری توئی
کرده بتیغ هندوی   سنقر کفر پیشه را سن سن کوی تنکری   تنکری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد
از سنقر پادشاه ترکستانست که کافر بوده و سن در ترکی بمعنی تو است و تکرار آن بجهت تاکید است و معنی
انستکه تو نایب خدائی که بتیغ هندی پادشاه ترکستانی را که کافر بود بنوعی موحد ساختی که را هم متوجه خداست و میگوید
توئی خدا یعنی اقرار بتوحید کرد   از سر کفته قلم بر سر حرف حکم تو   چرخ چو جزم نحویان حلقه شد از مدوری
در اصطلاح نحویان اعراب و بنا تابع کلمات میباشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد انست
که بموجب نوشته قدر که از آن هیچ مجال تخلف ممکن نیست بجای جزم که در حکم تو است حلقه فلک
ایستاده یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه بصفر و
جزم است تابع حکم تو است   کرد بصد کعبه در بهر مشام عرشیان   خاک درت مثلثی دخمه چرخ مجمری
مثلث نوعی از بوی خوش است و مراد اینست که خاک در تو در صد کعبه که عبارت از آستان تو باشد
بجهت تعطیر دماغ عرشیان مثلثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث و دخمه چرخ مجمری کرد
یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک درت داخل آنست همچنانکه عود در مجمر   تخت تو در
مربعی عرشی و کعبه کند   شاه مثلثی از آن کاختر و چرخ اخضری   مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلثه است
که طول و عرض و عمق باشد و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تخت تو در فعل مربعی عرشی
و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغربی از این جهة که مانند
کوکب و فلکی که آنها نیز بر ابعاد ثلثه مسلطند زیرا که هر شبانروزی سیر میکنند مجموع آنها را
باد صبا بر آب کنه نقش قد افلح آورد   تا تو فلاح و فتح را بر شط مغلطان بری   فرضه و عسقلان

ونیل وشط مفلخان کر هست خراس پارکین ازسمت مزوری فرضه بفاء وضاد معجمه کذرپوا
کویند کر تمغاچیان درآن مینشینند وتحصیل تمغا مینمایند ومراد ازآن درینجا مطلق کذرکاه
وعسقلان ونیل دو وادی اند مشهور واقع درولایت روم ومصر وشط مفلخان آبی است درولایت
غزان یعنی ترکستان وکر بکاف تازی مضموم آبی واقع درمیانه سرحد آذربایجان وشیروان
وپارکین بپای فارسی حوضی راکویند که آب تیره درآن جمع شود وخراس کارخانه روغن کریست
ومقرر است که در خراسها حوضی که درآن روغن هرجنس جمع شود ترتیب میدهند وانرا خراس پارکین
میکویند پس مراد ازشعر اینست که هرکاه تو عنان فتح ومملکت کشائی بجانب شط مفلخان که از آبهای
ترکستان است معطوف کردانی اثر فیروزی برعبور کنند کان آب که بواسطه باد صبا تلاطم میشود
باوجود انکه عبور ومرور لشکر تو برآن ظاهر نشده ومراد از شعر ثانی اینست که باوجود بعد مسافت
میان این آبها درحین حرکت وازدحام وکثرت خیل وحشم او بمثابه آنست که عبور لشکر برجمیع این
رودها واقع خواهد شد وایضا فی الواقع بنوعی تیره مبتدل خواهد ساخت که آنهارا ازغایت
کل آلودکی بپارکین خراس نسبت کنند ازسمت مزوری خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود
بلکه تیرکی این آبها بسیار بیشتر از تیرکی پارکین خراس خواهد بود **قال الله تعالی**
یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک
وان کانت واحدة فلها النصف **اقول** فی هذه الآیة اسولة احدها انه ما مرجع الضمیر فی
قوله کن وثانیها انه ما النکتة فی تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه وعدم التعرض لحظ الانثی
وثالثها انه سبحانه بین فرض الاکثر من اثنتین وفرض الواحدة ولم یبین فرضهما فما السبب
فی السکوت عن بیان فرضهما وهل فرضهما فرض الاکثر او فرض الواحدة ورابعها انه ما الفائدة
فی هذا الفرض وفی ای موضع یظهر فائدته مع ان کل واحد من البنتین او الاکثر او الواحد ان
انحصر الوارثة فله المال کله وان اجتمع معه ذو فرض یاخذ فرضه والباقی للبنتین او ما فوقهما فهو ای ذو الفرض
او الواحدة والجواب عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع الی الاولاد ای ان کان الاولاد
نساء خلصا ولیس معهن ذکر فوق اثنتین وهو خبر ثان او صفة للنساء ای نساء زائدات علی اثنتین

[illegible]

فلهن ثلثا ما ترك وعلى هذا فتأنيث الضمير باعتبار الخبر او على تأويل الاولاد بالمولودات وعن
الثاني ان تخصيص الذكر بالتنصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف
كاف للتفضيل فيظهر حظ الانثى ايضا وعن الثالث ان حكم البنتين اي فرضهما يظهر من الاية وهو فرض
الاكثر وذلك لانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه انثى وهو ثلثان اقتضى ذلك
ان فرض الانثيين من الانثى الثلثان ثم لما اوهم ذلك ان يزاد النصيب بزيادة العدد رد ذلك بقوله فان
كن نساء فوق اثنتين اي لاكثر من اثنتين حكمهن حكمهما في ان الفرض لهن ثلثان ثم ضعف قول ابن
عباس حيث قال ان حكمهما حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب
ان يبين حكمهما كما بين حكم الواحدة فلاي جهة بين حكمها وسكت عن حكمهما بان البنت الواحدة لما
استحقت الثلث مع اخيها فبالحري ان يستحقه مع اخت مثلها وان البنتين امس رحما من الاختين وقد
فرض لهما الثلثين بقوله تعالى فلهما الثلثان مما ترك فيجب ان لا يكون فرض البنتين اقل من فرضهما وهذا
الوجه الذي ذكره البيضاوي هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكليني في الكافي حيث قال
وقد تكلم الناس في امر البنتين من اين جعل لهما الثلثان وانه جعل الثلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم
ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق
الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك فقلنا ان الله جعل
حظ الانثيين الثلثين بقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر
مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفي الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين بالثلثين
وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى تفاوت في عبارته وبمثل ذلك اجاب الرازي ايضا حيث قال
ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنتين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه للذكر مثل حظ
الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فيجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر
مثل حظ الانثيين فكان نصيب الانثيين هو الثلثان وبمثل ذلك اجابه جماعة اخرى ايضا من
المفسرين على ما ذكره البيضاوي وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لتقدير
ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم مال المتوفى

ببنيهم على هذا النحو اي يأخذ كل ذكر ضعف كل انثى ويأخذ كل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث
ذكرا وانثى او ذكرا وانثيين او اناثا او ذكورا واناثا كثيرة فالاية لبيان كيفية القسمة بين الذكور
والاناث وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوي السهام
ولم يقدر له سهم من السهام المقدرة بل المبين بالاية انه في الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف
اعداد الورثة فربما كان نصيبه عشر التركة وربما كان نصيبه نصف عشر وربما كان اقل او
اكثر وليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر
انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة لو كانت منحصرة بذكر وانثى واحدة يكون حظ الذكر من
التركة ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها ان الذكور لو كانوا ثلثة والاناث اربعا
كان حظ كل ذكر خمس التركة وحظ كل انثى عشرها وهكذا في سائر فروض الاجتماع فهذا اي مجرد
استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا يضر في المط كما ان استفادة كون حظ ذكر
واحد ثلثي حظ انثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وانثى او تعدد كل من الذكور والاناث او احدهما
لا يفيد المط وعلى هذا فالمستفاد من الاية في حكم الانثيين ان حظهما كحظ ذكر واحد ولا يستفاد
منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى
واحدة فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان
ظهر كون فهمهما ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر ويعلم من
هذه الاية مجرد ان حظ الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج وعلى هذا
يكون الاية مصرحة بكون كل ذكر كالانثيين في حظ الميراث المعلوم بدليل اخر ولا خفاء ان الحمل هنا
للاية لا يخلو عن بعد فتامل ويمكن ان يق انه علم من قوله سبحانه وَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ انه ليس للبنات ازيد من الثلثين وعلم من قوله تع وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ
ان سهم الانثى الواحدة النصف وعلم من قوله لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ان الانثى الواحدة
كالانثيين في النصف وعلى هذا لا يمكن ان يكون نصفا لانه سهم الواحدة بحكم الثانية وحظ
الانثيين كحظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن ان يكون

هذا لا ينافي ما بينا من الثلثين لان الاية الاولى دلت على ان يكون

بحكم الثالثة فلو كان حظ الانثيين نصفا لكان حظ ابن واحد

حظهما

حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض عدم الفرق بين الابن الواحد والبنتين
واما عن الرابع اعني ظهور الفائدة في هذا الفرض فهو ان الفائدة انما يظهر اذا اجتمعت البنتان
مع احد الابوين او الاختان مع احد الجدين فان سهم كل من البنتين او الاختين ثلثان وسهم
احد الابوين او الجدين السدس والباقي عن التركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة
السهام فيقسم بينهم اخماسا ويأخذ كل واحد من البنتين او الاختين خمسين ويأخذ الاب او
الجد خمسا **قوله تعالى** وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا
قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ وفيه سؤالان الاول ما النكتة
في تقديم التجارة على اللهو اولا وتأخرها عنه ثانيا الثاني كيف افرد الضمير في اليها والمذكور سابقا
اثنان التجارة واللهو والجواب عن الاول ان التجارة مقصود للعقلاء يعقل الاهتمام بشانها
واللهو امر يلزم ان يعرض العقلاء عنه ولا يلتفت اليه من له ادنى فهم ومقام التشنيع عليهم يقتضي
الترقي من الاعلى الى الادنى والمراد انهم غير راسخين في الدين بل اذا عرض لهم امر دنيوي كالتجارة
بل ما هو اقل منه نفعا بل ما هو عار منه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة لاجله واقبلوا اليه
واما تأخرها عنه ثانيا فلاقتضاء المقام الترقي من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما
عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذي يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة
التي هي مطلوبة ومرغوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها انفسكم وعن الثاني
ان في الكلام حذفا والمعنى واذا رأوا تجارة انفضوا اليها او لهوا انفضوا اليه فحذف الاخير
لدلالة الاول عليه وقرأ ابن مسعود اليهما بالتثنية فلا اشكال ح ونظير هذه الآية قوله تعالى
وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فان
المذكور شيئان هما الفضة والذهب واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عائد الى الفضة لمكان
التأنيث لانها اقرب ولانها اكثر وجودا في ايدي الناس ويمكن ان يقال ان الضمير عائد الى المكنوز
وهو يعم الدراهم والدنانير وسائر الاموال ثم النكتة في اعادة الضمير في الآية الى التجارة دون
اللهو مع انها ابعد ومؤنث ايضا هي ان التجارة اجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو بل

آية فيها سؤالان

ان المشتغلين بها اکثر من المشتغلين باللهو ولانها اکثر نفعا من اللهو ولانها کانت اصلا واللهو تبعا لانهم کانوا یضربون بالطبل عند قدومها کما روی الیه فی الایة ولهذه النکتة لما اقتضی الکلام اعادة الضمیر الی احدهما اعید الی التجارة وان کانت ابعد **شعر للخاقانی**

شعر خاقانی

در مدح شروان شاه کر عالم رومی وش زنکی شغب است او را داغ حبشی بر رخ نهمار کشد عدلش شغب غوغا و شور زنکیان است که از روی سرور باشد واین طرب و سرور بسبب دعای پیغمبر صلی الله علیه واله در میان ایشان همیشه باقیست وسبب آن اینست که حضرت پیغمبر ص هفت مکتوب بوالیان ممالک وولایات فرستاد و پنجنفر از آنجمله بقدم اطاعت و انقیاد پیش آمدند و نجاشی والی حبشه مکتوب آنسرور را تعظیمات غیر محصور نمود و حامل ان ابلغات کرامی داشت واظهار سرور تمام نمود وازین جهت حضرت دعا بر دوام خوشحالی انقوم فرمودند چنانکه سرور ایشان از آن ایام تا بحال باقیست و نهمار بمعنی بسیار است و معنی شعر آنستکه با وجود اینکه عالم بسبب ممدوح زنکی شغب است یعنی همیشه در فرح و شادی و نعمت و رفاهیت است عدالت او بنحویست که حبشی یعنی داغ عبودیت و ذلت بر همه عالم نهاده بنحویکه در انقیاد و اطاعت او در مرتبه عبودیت‌اند و احدی را یارای آن نیست که از جاده اطاعت قدم بیرون نهد **شعر**

ایضا للخاقانی

اخر له در وصف صبحدم شمع کردد عنان شب ز ژرده فش سیاه بود از لکد براق جم مرد بقاء صبحدم. ژرده رنکیست از رنکهای اسب که شبیه برنك آتش است و فش بفا و شین معجمه کاکل است و بمعنی طره دستار هم آمده و مراد از براق جم باد سحر است بجهت آنکه حامل بساط سلیمان علیه السلام بوده و معنی شعر اینست که شمع در تمام شب بود یعنی بجهت ظلمت شب باقی بود و ژرده کاکل سیاه بود یعنی رنك او ژرده بود و کاکل سیاه بود یعنی دودی که میبود که از سر آن بالا میرفت سیاه بود با مدعی مقابله آنست که آتش کرفته و سیاه رنك شده از باد سحری اکر خاموش بقای صبحدم باشد و دیکر احتیاج بشمع نیست **شعر اخر له** در مدح مجد الدین افتخار دل باد کند فضائل

ایضا

او چندان که بدست چپ شمارد بریا محقق میبنه انکشت کهینه بسته دارد اخو چه حساب کهن را انکشت کوزا زمیان فرو کذارد مقرر است که حساب اعداد که با انکشتان ضبط میشود

احاد و عشرات از دست راست ضبط میشود و مآت و احاد الوف از دست چپ مآت از انگشت
مهین و سبابه و احاد الوف یعنی تا نه هزار از سر انگشتان دیگر که وسطی و بنصر و کهین است و غایت
آنچه ضبط میشود تا نه هزار است و چون این معلوم شد بدانکه مراد از شعر اول اینست که دل اینقدر
از فضایل او را یاد میکند که از احاد و عشرات که از دست راست ضبط میشود فارغ میشود و بمآت
و الوف که ضبط بدست چپ میشود منتقل میشود و معنی شعر دوم آنستکه آنچه از مآت که با انگشت
مهین محقق شد که غایت آن نهصد است بملاحظه و تذکر و منظور بودن این انگشت را کهین میبندند
بمعنی اینکه الوف را بر مآت وارد میسازد یعنی هر واحدی از مآت را هزار میگیرد که از غایت اعداد
که از انگشتان ضبط میشود که نه هزار باشد باضعاف مضاعف میکند و در شعر سیم از این نیز
ترقی میکند و میگوید که حساب انگشتان چه فایده میکند و انگشتان چه حسابی را میتوانند نگاه داشت
که باید ممدوح را دو میان بگذارند و عاجز از احصاء فضایل آن بشوند سید عبد الوهاب غنای
که شارح ابیات خاقانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصلی ندارد **سؤال**
فقهی ان قیل ما معنی التشطر فی الحیض و کیف جلیة الحال فی حکمه قلنا معنی التشطر اجتماع
الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض و لا ریب فی انه امر ممکن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و
استقامة الحیض مما لا ریب فیه فلو رات الدم بعد النصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر اجتمع
الیومان اعنی الاول و الحادی عشر فی الحیض و جعل الشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیضها
و عدم صحة صومها فیهما و فی الایام التسعة التی بینهما فیلزمها قضاء احدی عشر و هذا فی ذات العادة
و لیس فیه اشکال و انما الاشکال فی المتحیرة و هی ناسیة الوقت و العدد مع استمرار الدم علی
بعض المذاهب فی حکمها و بیان ذلک ان الاصحاب اختلفوا فی حکم ناسیة الوقت و العدد مع استمرار
الدم علی اقوال متکثرة منها ما ذهب الیه الشیخ فی ط و العلامة فی عد و هو انه یجب علیها الاحتیاط
و الرد الی سوء الاحتمالات فیجمع بین التکالیف باسرها فیجتنب فی الزمان کله ما تجتنب عنه الحائض
و یؤمر بجمیع الصلوات و الغسل عند کل صلوة و صوم جمیع رمضان و یجب علیها قضاء صوم اکثر
ایام الحیض و لاحتمال التشطر اعنی اجتماع الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض یمکن ان یکون ایام حیضها

سؤال فقهی

احد عشر يوما بان رأت الدم بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادي عشر وح يجتمع اليومان
اعني الاول والحادي عشر في الحيض ويجعل الشطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بحيضهما وعدم صحة
صومها فيهما وفي الايام التسعة التي بينهما فيلزمها قضاء احد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط و
ردها الى اسوء الاحتمالات اوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطر ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية
الاحتياط يلزم اعتبار التشطر لامكانه فيجب عليها قضاء احد عشر ثم لو كانت طاهرة عند القضاء
لم يلزم عليها للقضاء اكثر من احد عشر يوما لكن لاستمرار دمها واحتمال كل يوم لان يكون يوم حيضها
لا بد ان تصوم عددا يحصل القطع باتيان الصوم احد عشر يوما طاهرة فلولا اعتبار التشطر عند القضاء كفى
ان تصوم لقضاء كل يوم يوما وحادي عشرة اذ ح لعدم امكان اجتماعهما في الحيض يحصل القطع بكون
احدهما يوم الطهر لكن لما كان التشطر عند القضاء ايضا ممكنا وعلى رعاية الاحتياط لا بد ان يكون
القضاء على وجه يحصل القطع ببرائة الذمة احدى طريقين الاول ان تضيف لقضاء يوم الى اليوم
الاول وحادي عشره الثاني وباقي عشر الاول لا الثاني وح يمتنع اجتماع الجميع في الحيض ولو مع اعتبار
التشطر لان الحيض ان ابتدأ بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادي عشر فيصح الثاني ثم لو بالثاني
فيصح الاول وان انتهى في الاول وابتدأ في الحادي عشر صح الثاني وان انتهى في الثاني وابتدأ في
الثاني عشر صح الحادي عشر وهذا الطريق يجري في قضاء يوم الى تسعة ايام فيمكن ان تقضي بها التسعة
فما دونها والعبارة عنه ان يقول اذا ارادت قضاء صوم يوم او يومين الى التسعة صامت المقضي من
التسعة او ما دونها من الاعداد مرتين ولكن صومها في كل مرة مع كون المقضي اكثر من يوم ولاء واول
المرة الاولى ما تعينه باختيارها واول الثانية ثاني عشر اول الاولى وتصوم يومين بين المرتين اما
متواليين متصلين بالمرتين كالعاشر والحادي عشر اذا كان المقضي تسعة او باحدهما كالثاني و
الثالث او العشر والحادي عشر او منفصلين عنهما كالثالث والرابع اما متفرقين متصلين بالمرتين
كالثاني والحادي عشر او منفصلين عنهما كالثالث والسادس وفي صورة التفرق لا يمكن اتصالهما
باحد المرتين كما قيل لانه فرع توالیهما وارادة اتصال احدهما باحدهما دون الاخر من كلام القائل
خلاف الظاهر وبالجملة هذا الطريق يحصل القضاء ويبرء ذمتها لعدم امكان اجتماع المرتين واليومين

المتوسطين فى الحيض ومرامامه .. دمن ايام احدبهما صح بدله من ايام الاخرى اوم المتوسطين ولا يكفى المرتان بدونهما الامكان انقطاع الحيض فى نصف اليوم الاخير من المرة الاولى وبعوده فى نظيره فى الثانية فيفسد المرتان كلا اوبعضا والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس عشر والرابع عشر بالنسبة الى الرابع لاما وقع بازائه فى الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثانى عشر بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود فى النظير بهذا المعنى يصح احد المرتين كما يظهر مما سبق وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لايتم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضى خمسة وانقطع فى الخامس وعاد فى الخامس عشر فسد جميع ايام المرتين ما عدا ثلثة هى الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر فلابد من المتوسطين حتى يكملهما وملاحظة هذا الجدول ليتبين على

الاحاطة بما ذكر ومبناه على ان المقضى اذا كان يوما يصوم يوما هو المرة الاولى وثانى عشره هو الثانية ويومين متوسطين وهو الثالث والرابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرة الاولى والثانى عشر والثالث هما الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضى تسعة يصوم تسعة هى المرة الاولى والثانى عشر الى العشرين هى الثانية والمتوسطين هما العاشر والحادى عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسطين متواليين اما منفصلة عن المرتين كما اذا كان المقتضى سبعة فما دونها او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما

كما اذا كان ثمانية وقس عليه جدول باقي الصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما فاتها من
رمضان اعني احد عشر ثلثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين يوما تصوم في جميعها
وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها **الثانية**
ان تصوم الاول وثاني عشره وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا
بعد الثاني وقبل الثاني عشر وح لم يمكن اجتماع الجميع في الحيض لانه ان ابتدأ بشطر من الاول انتهى
بشطر من الحادي عشر فيصح الثاني عشر وان ابتدأ من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول وان انتهى
بالاول وابتدأ من الحادي عشر او الثاني عشر صح المتوسط ولولاه او جعل بعد الثاني عشر لزم في الصورتين
الاخيرة اجتماع الجميع في الحيض وهذه الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها
لانها انما يجري في قضاء اربعة ايام فما دونها ولا يجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها في قضاء
تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها ان تقول اذا اردت قضاء يوم فما زادت الى اربعة صمت
المقضي من اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين تزيد على اولهما يوما وتفرق الاولى مع الزائد اي
تفريق اتفق في عشرة ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل المجموع ازيد من عشرة ثم تصوم
المرة الثانية متفرقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء
الثانية لانها تبتدأ منها من ثاني عشر اليوم الاول او من عاشر ثاني الاول باعتبار الصوم لا باعتبار
اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانيه على ما هو الموضوع في الجدول الاتي الاول فالمراد بثاني
الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا كل يوم
من ايام المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او عاشر ثاني النظير لا ازيد والمراد بالنظير
هنا وفيما ياتي بعد ذلك ما يقع في احدى المرتين بازاء ما في الاولى كاول الاولى لاول الثانية
وبالعكس لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتين او في احدهما لامكان ان
ينقطع الحيض في اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حادي عشره فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة
كون المقضي واحدا يمكن ان ينتهي الحيض في الثاني ويبتدأ في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة
وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط بين المرتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدد وعوده

فی نظیره فیفسد المرتان کلاً او بعضاً فلا یحصل البرآءة وانما وجب کون النظیر ثانی عشر نظیره او عاشر ثانیه دون ما زاد علی ذلک لانهما ای النظیر الاول والثانی اعنی ثانی عشره او عاشر ثانیه ان اجتمعا فی الحیض اجزء ما بعد النظیر الاول وما قبل الثانی بخلاف ما لو حصل بینهما عاشر ثانی الاول باعتبار الصوم کحادی عشره لامکان انقطاع الحیض فی ثانی نظیر الاول وعوده فی حادی عشره فیجمع الثلثة فی الحیض کما لو کان المقضی واحداً فقضت یوماً بین الاول والرابع مثلاً فی المرة الاولی والرابع عشر اعنی حادی عشر الرابع الذی هو ثانی نظیر الاول باعتبار الصوم فی الثانیة فح امکن انقطاع الحیض فی الرابع وعوده فی حادی عشره اعنی الرابع عشر فیفسد الثلثة وانما لم یصح بهذه الطریقة ازید من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع بر تسعة ایام فاذا وزع علیها القضاء علی الوجه السابق ای بان یصوم المقضی مرتین ویزید یوماً علی اولهما وتفرقها ای تفریق شاءت امتنع ان یصح ازید من ذلک ومن ملاحظة هذا الجدول یسهل الاحاطة بهذه الطریقة وهو مخصوص بصورة التفریق بین ایام الصوم فی کل من المرتین بفصل یوم وقس علیه جدول باقی الصور الممکنة وعلی هذا الطریق اقل ایام یتم بها قضاء احد عشر اثنان وخمسون یوماً اذ یتم قضاء ثمانیة ایام بعد ستة وثلثین یوماً تسعة منها ایام صومها وقضاء الثلثة الباقیة بعد ستة عشر یوماً تصوم فی سبعة منها دون البواقی

شرح عبارة بعض المجتهدین

فی عبارة بعض المجتهدین الاغسال ستة ثلثة منها مشترکات وثلثة منها مختصات احد المختصات کالمشترکات والثالث کالثانی والثانی کالاول **اقول** المراد بالثلثة المشترکة ای بین الرجال والنساء هی غسل الجنابة وغسل الاموات وغسل مس المیت وبالمختصات هی غسل

الحیض والاستحاضة والنفاس واحدی المختصات التی هی غسل الحیض کالمشترکات فی وجوبه حین وقوع
سببه اعنی دم الحیض دائما بحیث لا یتخلف عنه اصلا بخلاف الباقیین اعنی غسل النفاس والاستحاضة
فانهما قد یکونان وقد لا یکونان فان النفاس قد یجب معه الغسل وذلک اذا رأت المرأة دما وقد لا یجب
وذلک اذا حصل النفاس ولم تر دما وکذا الاستحاضة اذا کانت کثیرة او متوسطة یجب لها الغسل واذا
کانت قلیلة لا یجب لها الغسل والثالث ای غسل النفاس کالثانی ای الاستحاضة فی عدم الوجوب فی
بعض الاوقات وذلک اذا کانت الاستحاضة قلیلة والنفاس لم یکن معه دم والثانی ای غسل الاستحاضة
اعنی الکثیرة والمتوسطة کالاول اعنی غسل الحیض فی وجوبه دائما ولا یخفی انه یمکن ان یراد من کل واحد
من الاول والثانی والثالث وکذا من احدی المختصات والمشترکات نفس الغسل کما ذکرنا ویمکن ان یراد
بها اسبابها اعنی الحیض والاستحاضة والنفاس وغیرها وح نقول مثلا فی قوله الثالث کالثانی
ان النفاس کالاستحاضة فی عدم وجوب الغسل معه اذا کانت الاستحاضة قلیلة والنفاس لیس معه
دم وعلی هذا القیاس **شعر منسوب الی الخاقانی** خطی مجهول دیدم ز بهد سنه (شعر خاقانی)
بدانستم که خط آشنا نیست | از آن خط اولین سطر این نوشته | که جوزا نزد خورشید سماتند
بجان پادشه سوگند خوردم | که نزد پادشه جز پادشا نیست | مراد آنست که در تکیه سوده
خطی دیدم که صاحب آن غیر معلوم بود یعنی بجهة تقیه و خوف خود ظاهر ننموده و مخفی داشته
و حاصل سطر اول آن خط این بود که جوزا که بشکل دو مرد توامین است که در اینجا کنایه است از شیخین
یعنی ابوبکر و عمر در نزد خورشید سما که کنایه است از جناب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
نیست یعنی در ظاهر اگرچه ایشان را در نزد او دفن کردند لیکن در حقیقت و باطن در نزد او نیستند
و بموضعی که لایق ایشان بود نقل شدند پس من بجان پادشاه که مراد جناب رسالتماب باشد قسم یاد
نمودم که در نزد پادشاه یعنی جناب رسول الله صلی الله علیه و آله نیست مگر پادشاه که عبارتست
از جناب ولایتماب امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب صلوات الله و سلامه علیه و اشخاص دیگر از اغیار
در نزد آنحضرت نیستند **فی العیون** فی باب النص علی الرضا علیه السلام باسناده عن ابی (حدیث)
نضرة قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن علی الباقر علیهما السلام عند الوفاة دعی بابنه الصادق علیه السلام

لبعهد اليه عهداً فقال له اخوه زيد بن علي لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السلم لرجوت ان لا تكون اتيت منكراً فقال يا ابا الحسن ان الامامة ليست بالتمثال ولا العهود بالرسوم وانما هي امور سابقة من حجج الله عز وجل الامانات
اقول المراد من سؤال زيد بعد طلب الخلافة منه ثم وجعله اماماً بعده فقال انك لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السلم اي فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين عليهما السلم من جعله خليفته واماماً بعده لكان حسناً وما كنت اتيت منكراً فاجابه عليه السلم بان الامامة التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالتمثال وعهود الله لا يؤخذ بالعلامات وانما هي امور منصوصة من حجج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه
وفيه ايضاً في باب الاخبار المتفرقة ايضاً
باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلم قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده اظهر الله تعالى عليه
اقول المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يسرق دية يده وفي بعض الاسماء يظهر على الناس فعله ويفضحه بينهم حتى اذا قطعت يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوي يده فلا يكون مظلوماً وكان ذلك اخباراً عما هو الواقع اذ القطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقة ربع الدينار وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي سئله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل المرتضى ره حيث قال
يد بخمس مائين عسجد فديت ما بالها قطعت في ربع دينار
واجابه السيد بقوله
هناك مظلومة غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت على الباري
ويعلم من الحديث المذكور ان الله سبحانه لا يظهر سرقته على الناس حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمة يده اعني خمسمائة دينار
روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه بريء ممن اقام مع مشرك قيل يا رسول الله قال لا ترا اي نار اهما بابٍ يعجع ماء
اقول معنى الحديث انا بريء من كل مسلم يصاحب المشرك ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علة ذلك لا ترا اي ناراهما اي يلزم ان يكون بينهما منافرة ومباعدة بحيث يكون المسلم في منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا ينزل الموضع الذي اذا اوقدت فيه نار تلوح وتظهر لنار المشرك اذا اوقدها في منزله والحاصل انه يلزم ان لا تتقارب ناراهما بحيث يكون احدهما بمرأى عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا الكلام تحريض للمسلمين وحث لهم على الهجرة من المشركين والتراءي تفاعل من الرؤية يقال ترا اي القوم

اذا رای بعضهم بعضا وترای لی الشیٔ ای ظهر حتی اذا رایته واسناد الترائی الی النار من مجاز من قولهم
داری تنظر الی دار فلان ای یقابلها فیکون مجازا مرسلا من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والاصل
فی ترای تترای حذف احدی التائین تخفیفا ومن هذا القبیل قوله تعالی اِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ
بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ای اذا کانت نار جهنم بمرئی منهم واسناد التغیظ والزفیر استعارة
مصرحة تبعیة لانه شبه صوت غلیان النار بصوت المغتاظ و زفیره وهو صوت یسمع من جوفه
فذکر المشبه به واثبت له ما یلائمه اعنی السماع بصورة الفعل فیکون استعارة مصرحة تبعیة و
یمکن ان یکون استعارة مکنیة تخییلیة بان یقال انه شبه جهنم بشخص مغتاظ فذکر المشبه واثبت لوازم
المشبه به اعنی التغیظ والزفیر له وقیل ان ذلک لزبانیتها فنسب الیها علی حذف المضاف وعلی هذا
حدیث یکون مجازا مرسلا **فی التهذیب** باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلم
قال سمعته یقول ان رسول الله صلی الله علیه وآله بنی مسجدا بالسمیط ثم ان المسلمین کثروا فقالوا
حدیث یا رسول الله لو امرت بالمسجد فزید فیه فقال صلعم نعم وامر به فزید فیه وبنی جداره بالانثی والذکر
الحدیث اقول السمیط لبنة لبنة والسعید لبنة ونصف والانثی والذکر لبنتان متخالفتان **روی**
طلحة بن زید عن جعفر عن ابیه علیهما السلم ان علیا علیه السلم رای مسجدا بالکوفة وقد شرف فقال کانه
بیعة ان المساجد تبنی جما قوله ع وقد شرف ای جعل له شرف بضم الشین وفتح الراء جمع شرفة
بسکون الراء وهی ما یجعل فی اعلی الجدران والجم بضم الجیم وتشدید المیم ما لا قرن له من الاکباش قال
مسئلة حسابیة السید الرضی فی المجازات النبویة قوله جما استعارة لان المراد ان المساجد تبنی بلا شرف فشبهها بالکباش
الجم وهی التی قرونها صغار وحافیة اقول ویمکن ان یقرا جما بالمد ای ملساء وح لا یکون تشبیها واستعارة
مسئلة حسابیة اگر بر سنانی چراغی بر دیواری گذاشته شده که ارتفاع آن دیوار
ده ذرع است ونیزه در زمین مرکوز است که طول آن چهار ذرع است وسایه که از آن بواسطه نور
چراغ بر زمین افتاده نیز چهار ذرع است در اینصورت آیا بعد دوری موقع نیزه از آن دیوار
چند ذرع است **جواب** مخفی نماند که جواب این سؤال وامثال آن استنباط میشود از
قاعده که در اصول مبین شده وآن قاعده اینست که هرگاه مثلثی باشد که یکی از ویرا آن قائمه باشد

و دو ضلع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم
نباشد، و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و با وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم باشد
و دو طرف آن متصل بدو ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود بنحوی که
موازی ضلع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن
واقع شود و با وجود این مراتب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار زیادتی میان بعد
موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهول لیکن وتر حاده است معلوم باشد و در این صورت
میتوان بواسطه معلومیت ضلع ثالث و خط موازی و زیادتی مذکوره استعلام مقدار هر یک از آن دو
ضلع مجهول نمود باین طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و باقی مانده
در مقدار زیادتی مذکوره که عبارتست از تفاضل میان ضلع مجهول لیکن وتر حاده است و میان بعد
موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمت شود
آنچه خارج قسمت باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج قسمت با مقدار
تفاضل مذکور عبارتست از مقدار ضلع مجهول لیکن وتر زاویه حاده است و بهمین طریق ضلع مجهول
دیگر که وتر قائمه است استخراج میشود و چون بقاعده معلوم شد میگوئیم که شکی نیست که از
ارتفاع دیوار یعنی خط مستقیم واصل میان چراغ و زمین در دیوار و خط مخرج در زمین از موضع خط
مذکور تا سر ظل نیزه و خط ثالثی که در هوا اخراج میشود در ما بین طرف خط اول که متصل بچراغ و
طرف خط دوم که متصل است بسر سایه نیزه مثلثی حادث میشود که زاویه که از دو خط اول یعنی خط واقع
در دیوار و خط واقع در زمین بهم میرسد قائمه است و ضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که ده ذرع
فرض شده معلوم است و مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیزه مرکوز در زمین بمثابه خطی است
که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد و مقدار آن معلوم است زیرا که چهار
ذرع فرض شده و خط مجهول لیکن وتر حاده است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخ دیوار
اخراج شده و بر موضع نیزه گذشته و بسر ظل رسیده بعضی از آن در ما بین دیوار یعنی خط معلوم
و موقع نیزه واقع است و آن مجهول است و مطلوب استعلام بعد از آنست و بعضی دیگر از آن ظل نیزه است

که معلوم است

که معلوم است بنا بر آنکه بفرض چهار ذرع لهذا از جهة استعلام مطلب یعنی خط واقع ما بین خط معلوم
و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار میگوئیم نظر بقاعدهٔ مذکوره چون ظل نیزه که بمنزلهٔ
خط موازی بیست و چهار ذرع است از خط معلوم که ده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند
پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل رمح که عبارتست از فضل ما بین خط مجهول که در تحت آن
و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است خارج قسمت شش
شد و آن مطلوبست پس میگوئیم مط که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و جواب این
سؤال مط همین بود و احتیاجی باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست
و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار
سایه را که چهار ذرع است بیفزائیم تا مقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و بمثل طریق
مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد و مخفی نماند که نکته در عمل
مذکور آنست که هرگاه در مثلث ا ب ج ضلع ا ب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ج ضلع
واقع در زمین فرض شود تا زاویهٔ ب زاویهٔ قائمه باشد
و ضلع ا ج ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس میگوئیم
که شکی نیست که هر یک از ضلع ب ج و ا ج در اطولیت و اقصریت تابع اطولیت و اقصریت ضلع ا ب است
پس هر چند که ضلع ا ب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ج مثلا نیز اطول خواهد
بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع ا ب ده ذرع باشد ضلع ب ج مقداری
خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار ا ب باشد و هرگاه مقدار ا ب شش ذرع باشد
ب ج بهمین نسبت کمتر خواهد شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد و بنا بر این میگوئیم
که هرگاه بجای ا ب د ه فرض کنیم که آن طول نیزه است باید بازای آن یعنی بجای ب ج ه ج باشد
و بنا بر این بازای ا ب که بفرض ده ذرع است ب ج است که مقدار آن معلوم نیست و بازای د ه
ه ج است که مقدار هر یک از آنها معلوم است و چون دانستی ب ج و ه ج در اطولیت و اقصریت
تابع اطولیت و اقصریت ا ب د ه اند بر هر یک نسبت میگوئیم که در اینجا اربعه متناسبه هم

خواهد

حاصل ضرب بیست و چهار باشد
پس این حاصل را قسمت کردیم بر
طول نیزه که چهار ذرع است
م

خواهد شد باین طریق که نسبت ث ح به ا ث چون نسبت ة ح است بر د ة پس چون ا ث که ضلع معلوم است و مقدار آن بفرض ده ذرع است در ة ح یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار د ة که خط موازیست و فیما نحن فیه طول نیزه است و مقدار آن چهار ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد و آن مقدار خط ث ح است که در ما نحن فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار ه م است نقصان شود باقی مانده که شش ذرع باشد مقدار ث ة است که آن در ما نحن فیه مط است یعنی بعد موضع نیزه است از جدار و از این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولا باجمال مجموع خط واقع در زمین استعلام شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را از آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه است از جدار معلوم شود لیکن چون در ما نحن فیه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه استعلام بعد مذکور بود و نظر بقاعده ولی که مذکور شد هرگاه از ا ث مقدار د ة نقصان شود و بجای نسبت ث ح به ا ث نسبت ث ة بباقی مانده اخذ شود نسبت ولی بعینها باقی خواهد بود و مبدل نخواهد شد یعنی نسبت ث ة بعد موقع نیزه از جدار که مط است بباقی که شش است چون نسبت ة ح تفاضل است بر د ة طول نیزه پس از ضرب و قسمت مطلوب حاصل خواهد شد بدون احتیاج باستعلام مجموع خط و اگرچه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی از ضلع معلوم پس فرق میان دو طریق آنست که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه باستعلام مجموع خط واقع در زمین و در دیگری حکم بعکس است قال الله تعالى في سورة هود يوم يأتِ لا تَكَلَّمُ نفسٌ الا باذنه فمنهم شقيٌّ وسعيدٌ وفيه سؤال وهو ان كلمة من للتبعيض والظاهر ان الناس كلهم اما سعيد او شقي فما معنى التبعيض والحكم بان بعض الناس شقي وسعيد فانه يفيد ان بعضهم ليس بشقي ولا سعيد والجواب عنه بوجهين احدهما ان يبقى التبعيض على حقيقته ويمنع انحصار اهل القيمة في صنفين بل هم ثلثة اصناف شقي وسعيد وهم اهل الجنة والنار وصنف لا شقي ولا سعيد وهم اهل الاعراف وثانيهما ان معنى الكلام ومنهم شقي ومنهم سعيد وهذا يقتضي ان يكون الشقي بعض الناس والسعيد بعض الناس والامر كذلك ولا يقتضي ان يكون الشقي والسعيد كلاهما

مجموع خط واقع در زمین

آیة فیها سؤال

بيان حال مث

بعض الناس بل كل واحد منهما بعضهم وكلاهما كلهم كما تقول عن الحيوان انسان وغير انسان وكل الحيوان اما انسان او غير انسان **في قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال في حديث انك ترى من المحرم من العجم ما لا يراد منه ما يراد من العالم المتكلم الفصيح وكذلك الاخرس في القراءة في الصلوة والتشهد وما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العالم المتكلم الفصيح ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم انه يلزمه ويعمل به وينبغي له ان يقوم حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية فحيل بينه وبين ذلك بالادب حتى يعود الى ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمي والاخرس على ما وصفنا اذن لم يكن فاعلا لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم **اقول** الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هي التي لم تركب ولم تذلل فالمراد بالمحرم من العجم من لا يقدر على القراءة وتصحيحها تشبيها له بالناقة التي لم تركب ولم تذلل ووجه الشبه ظاهر والمعنى ان الاعجمي الذي لم يصحح القراءة ولا يمكنه اداء الحروف من مخارجها يجوز له ان ياتي بكل ما تيسر له منها بخلاف العالم القادر على ذلك فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد ان ياتي بما ياتي به الاعجمي يمنع عنه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القراءة على القادر عليه ومع عدم القدرة ياتي بالممكن ولو بالترجمة كما يفيده قوله ع حتى يكون ذلك بالنبطية والفارسية

حك مث

روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان حين يقرء قوله سبحانه هو اهل التقوى واهل المغفرة يقول اللهم اجعلني من اهل التقوى واهل المغفرة **قال** بعض المفسرين الاول من الاول والثاني من الثاني من المجهول والثاني من الاول والاول من الثاني من المعلوم **اقول** مراد المفسر ان الاول اعني التقوى من الاول اعني الاية والثاني اعني المغفرة من الثاني اعني من القول النبي ص من المجهول لان كونه تع من اهل التقوى يعني انه ينبغي ان يتقى منه لا يعني ان يتقي هو من غيره وكون العبد اعني النبي ص وآله من اهل المغفرة يعني ان يصير مغفورا لا غافرا والثاني اعني المغفرة من الاول اعني الاية والاول اي التقوى من الثاني اي من كلام النبي صلى الله عليه وآله من المعلوم وذلك لان كونه تعالى من اهل المغفرة يعني كونه غافرا للعباد لا مغفورا وصيرورة النبي من اهل التقوى يعني صيرورته متقيا يتقي من الله سبحانه لا يعني

حديث

ان يتقى منه اى يتقى عنه من العباد **روى عن زرارة** فى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلام انه قال اذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا الى ان قال ولا يلزق كفيك بركبتيك ولا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدى ركبتيك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا الحديث **اقول** قوله بين ذلك متعلق بمحذوف تقديره اجعل كفيك بين ذلك اى بين الركبتين والوجه حالكونهما بحذاء المنكبين وقوله ابسطهما على الارض بسطا ابسط كفيك حال السجود على الارض وقوله واقبضهما اليك قبضا اى اقبضهما عند رفع راسك من السجود الى جانبيك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد ان من يرفع راسه عن السجدة يستحب له ان يضم كفيه اليه ثم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغى له ان يرفعهما عن الارض وبالتكبير يرفع واحدا والى هذا اشار الصدوق عليه الرحمة فى الفقيه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولى قبض يديه اليه قبضا فاذا تمكن من الجلوس يرفعهما بالتكبير ثم قوله ولا تدنهما من وجهك الى قوله بين يدى ركبتيك ينافى ما ورد من فعل الصادق عليه السلام تعليما لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتى الاصابع بين يدى ركبتيه حيال وجهه والتنافى فى موضعين احدهما فى جعل المستحب فى صحيحة زرارة كون اليدين حال السجود بحذاء المنكبين وفى صحيحة حماد كونهما بحذاء الوجه وقد دفع ذلك بالحمل على التخيير وثانيهما فى جعل المستحب فى الاولى كونهما منحرفين عن بين يدى الركبتين اى عن قدامهما وفى الثانى كونهما بين يديهما اى فى قدامهما والوجه فيه ان المراد بكون الشئ بين اليدين كونه على القدام بين جهتى اليمين والشمال على سمت اليدين مع القرب منهما وهو اعم من المواجهة الحقيقية ومن الانحراف الى احد الجانبين وقد تعارف استعماله فى كل منهما فاستعمل فى الاولى فى الاول وفى الثانية فى الثانى فيرجع حاصلهما الى معنى واحد هو رجحان عدم كونهما مواجهين بالمواجهة الحقيقية بايصالهما بالوجه فاستحباب انحرافهما عنه الى جانبى اليمين واليسار حتى يقع فصل بينه وبينهما **قال الله تعالى** قل هو الله احد وفيه سؤال وهو ان الاحد فى كلام العرب يستعمل بعد النفى والواحد بعد الاثبات يقال فى الدار واحد وما فى الدار احد قال الله تعالى الهكم اله واحد وقال سبحانه فلا تصل على احد منهم والجواب ان ما ذكر هو الاغلب الاكثر لا انه كلى ولم يراع غير الاغلب لمقابلة الصمد وقال ابن عباس على ما روى عنه

تفسير سورة التوحيد

شعر الانوری

انه لا فرق بینهما فی المعنی والاستعمال واختاره ابو عبیده ویدل علی ذلک قوله سبحانه فابعثوا
احدکم بورقکم هذه الی المدینة **شعر الانوری** چون ندادم آنچه با قارون
فرو شد در زمین   در دلم آتش کانرا قبله کردی زردهشت   زردهشت بفتح زاء معجمه
وسکون راء مهمله وضم دال مهمله وکسر ها وسکون شین معجمه وتاء قرشت بعضی گفته اند که بزبان
سریانی نام حضرت ابرهیم خلیل علیه السلام است ومحمد کشمیری گوید شخصی بود از نسل منوچهر دعوی
پیغمبری کرد وصاحب کتاب ترتیب السعاده در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از
آذربایجان بوده ودر علم نجوم مهارتی تمام داشت مدتی از آنجا مسافرت اختیار کرده وبا حکماء
هند وروم ومصر صحبت داشته واز ایشان نیرنجات وطلسمات آموخته ودر زمان گشتاسب دعوی
پیغمبری کرد وکتابی ساخت بستان نام که هیچکس او را نمیفهمید ومدعی آن بود که سخن خدا را
نمیفهمد الا رسول خدا بعد از آن انرا تفسیری کرد مسمی بزند وباز انرا تفسیری کرد مسمی بپازند
ودر جام جهان نما مسطور است که دانای صاحب عمده آنستکه در سال سیم از سلطنت گشتاسب زردشت
که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد واو خادم یکی از تلامذه ارمیا بود واز اهل فلسطین بود بسبب کذب
خیانت او را راندند واو مبروص شده بآذربایجان رفت ودین مجوس نهاد وآتش پرستی بنیاد کرد پس به بلخ
رفت وبا گشتاسب ملاقات نمود واستا را که بزعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازل شده در پوست دوازده
هزار گاو بطلا منقش کرده ودر قلعه اصطخر مدفون ساختند وآنچه از تاریخ الحکما مفهوم میشود
آنست که زردهشت که او زاردهشت نیز مینامند از انبیا یا از اکابر حکماست   ومحصل معنی بیت
آنستکه آنچه با قارون بزمین فرو رفت که عبارت از زر است ندارم باین سبب در دلم آتش است که انرا

معما

زردهشت قبله خود کرده وآنرا قبله خود کرد **معما باسم جلال** چیست
آن نام که بر حرف نخستش الفی است   گر زیادت کنی ای خسرو دین دال شود   ور فصیحی مجرد
بلقای آن نام بزرگ   بزبان بر گذراند بیقین لال شود   هر گاه الف که بحساب جمل یکی است بر حرف
اول جلال که جیم است و بحساب سه است زیاد شود چهار میشود که دال است وباقی آن اسم یعنی بغیر

شعر انوری

از جیم هر گاه گفته شود لال خواهد بود **شعر الانوری** بلبل ز نوا هیچ همی کم نزند

دم

دم زین خال هر کم نشود سرو نوانوا این شعر در وصف بهار است و نوا بمعنی آهنگ و نغمه است
و نوان بمعنی متحرک و جنبان است و مراد از خال درین شعر خال بیت که مرادف وجد است و از صوفیان
حالت نشان در وقت شنیدن نغمات بظهور میاید و برقص میایند و در اینجا رقص اراده شده محصل
معنی انکه بلبل هیچ از نغمه کوتاهی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و ازین یعنی از این جهت
خال نمودن و رقص کردن هیچ کم نمیشود از برای سرو متحرک و دایم در رقص و حرکت است که گویا نغمات
بلبل بسبب آنست **شعر آخر له** خوش خوش ز نظر گشت نهان راز دل آب تا خاک
همه عرض و هد داد نهانرا یعنی آنچه در باطن آب و ته میشد از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها
که بشا بود از دل آیند الحال که آب بسبب کثرت باراندگی کل آلود شده دیده نمیشود و از نظر پنهان
گشته است و نهان شدن راز دل آب بجهت آنست که خاک راز دل خود را یعنی آنچه در باطن خود نهان
داره از سبزه و ریاحین و غیرها عرض و هد یعنی ظاهر ساند و چه نهان شدن راز دل آب بواسطه
باریدن است و باریدن سبب رویدن سبزه و ریاحین و غیرها **شعر آخر له**
بادام دو مغز است که از خنجر الماس نا داده لبش بوسه سراپای فسانرا فسان بکسر فاء سنگی
که کارد و پیکان تیز میکنند و مراد از آن درینجا کوه است و صحیح اطلاق فسان بر کوه بیکی از دو امر است
اول انکه کوه نیز سنگ است و مؤید این معنیست آنچه خلاق المعانی گفته در تیغ آفتاب یمانی آفاق
حقت که سنگ کرم نزندش هیچ بر فسان و ثانی انکه در اشعار استادان بسیار واقع شده
که سبزه و ریاحین خود را بر کوه کشیدند پس توان گفت که خنجر الماس عبارت از آنکه کشیده که سبزه است بر
کوه کشیده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود فسان توان گفت و اختلاف معنی کشیدن در
صورتین مضر نیست چنانکه بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست و مراد از خنجر الماس سبزه است
چنانکه رضی نیشابوری گوید بباغ غنچه از آن بس که تیز کرد سنان خوید را سر خنجر کشیده شد
زنیام و بادام دو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از پری اوست از سبزه چنانکه بادام دو مغز
پر است از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و یا در لفظ سراپای میتواند شد که مکسور
باشد و میتواند شد ساکن باشد و تحصیل معنی شعر بنا بر مکسور بودن یا انکه کوه گویا بادام

دو مغز است

[illegible]

ایضاً

دو مغز است یعنی پراست ان سبزه که این صفت دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است و بوسه
ندادن سراپای کوه کنایه از آنست که هنوز همه کوه نرسیده است و همه را فرو نگرفته است یعنی
سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن پر است و بنا بر سا کن بودن یا خلاصه معنی این
میشود که کوه پر است از سبزه که این وصف دارد که هنوز آن سبزه از سر تا پای بوسه نداده است کوه را
یعنی تمام آن از زمین بیرون نیامده است و ممکن است که مصراع ثانی را بطریقی اخذ کنیم که حصر
نباشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر است با وجود با وجود انکه هنوز از همه جای کوه

وله ایضا

سر نزده یا با وجود انکه هنوز تمام او نرسته **شعر آخر له** کرا بوه کشد داعی
عزمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثان را ور بر زند لشکر عزمش نبود تک
جز داخل او نیز ردیف سرطان را حدثان بفتح حاء مهمله و فتح دال است و در اینوقت بمعنی شب
و روز است یا بفتح و ضم خاء و سکون دال است اصلا و فتح او بجهت ضرورت شعری و مراد از
ان حادثات جهان است و در اینمقام معتبر است و مراد از بر زدن صف کشیدن است و مراد از
تک سیر و حرکت است و مراد از ردیف سرطان یا برجیست که در عقب آنست که اسد باشد یا هفتم
برج آنست که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف آن گویند و این دو بیت از قصائد
دیوان انوری است و اشکال آن از جمع میان دو لفظ جز و نیز ناشی شده بعلت انکه در بیت اول از
لفظ جز این ظاهر که اگر اندیشه او حصاری بجهت حفظ عالم بکشد حادثات را ه نباشد مگر در خارج
آن حصار و بدر داخل او در آمدن نتواند شد و از لفظ نیز خلاف آن معلوم میشود یعنی معلوم میشود
که حادثات را در داخل آن هم راه هست و لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست و این
منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزم او
صف بکشد ان صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان را که اسد یا جدی است و در فلک
نهم است اگر مراد اصل برج باشد یا هشتم اگر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد بود
مگر در داخل آن صف و بجهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن
ظاهر میگردد یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود بتقریبی که در بیت

[illegible]

اول گذشت در دفع این اشکال را بیکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال
در وقتی است که لفظ نیز در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل اما
هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای دیف سرطان گرفته شود اصلا
اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست بجهت اینکه معنی شعر اول در اینوقت آن
میشود که اندیشه او هرگاه بجهت محافظت عالم حصاری بکشد بغیر از خارج انحصار داخل شدن
حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود اینکه منع نزول حوادث در عالم از جمله محالات است چه جای امور
دیگر و معنی شعر ثانی آن میشود که اگر لشکر عزم او صف کشد بغیر از داخل آن صف سپر اسد راه جای
نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در ما تحت آن هستند و طریق دوم اینکه گفته شود که لفظ نیز
معنی مزید و دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دولتش
بر کسیکه چشم افکند نیز در ابروش نبینی چین و انوری خود در اعذار ای خارجی که از او صادر شده
گوید حق همی داند که اندر تا کنون نیز برنا ورده ام یکدم بکام و در اینوقت معنی شعر این میشود
که هرگاه اندیشه او حصاری بر عالم کشد دیگر بجز خارج آن دخول حدثانرا راهی نباشد و شعر ثانی نیز
همین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو
شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش اینست در دم از یار است
و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر آخر له** گر ثور چو
عقرب نشدی ناقص و بی چشم بر قبضه شمشیر نشاندی دیران را دیران منزل چهارم ماه است
و آن ستاره ایست بزرگ و روشن و سرخ رنگ بر آن چشم ثور است که سوی مشرق است و مراد از ثور
برج ثور است و مراد از عقرب همان حیوان معروف نه برج عقرب و نسبت ناقصی و بی چشم بودن عقرب
بجهت آنستکه مشهور است که عقرب بی چشم مخلوق شده نظامی گوید ولیکن چو عقرب بهنگام
هوش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را انقدر و مرتبه است که اگر
نه آن بودی که مبادا ثور مانند عقرب ناقص و بی چشم شود دیران را که چشم گاو فلک است بر کندی
و بجای جوهر در قبضه شمشیر خود نشاندی و میتواند شد که فاعل نشاندی ثور باشد یعنی اگر ثور از

ونوکه

ناقص خود

انوری

ناقصی خود بنماند بشید چشم خود را میکند و در قبضه شمشیر او مینشاند **شعر آخر له**

در بیشه گوزن از پی داغ تو کند باز — هم سال نخست از نقط بیهده رانرا مشهور آنکه گوزن چون

از ماده بزاید نقطه چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از ان یک سالی بر طرف میشود و بعضی

گفته اند که جمیع نقاط در سال اول بر طرف میشود و ظاهر انستکه بنای شعر بر تقدیر اولست و معنی

آنستکه بجهت انکه تو ران گوزن را داغ کنی و آنرا در رمه خود جای دهی در بیشه هم سال اول ران خود را

از نقط پاک میکند که جای داغ خالی باشد و نسبت بیهده گی نقط از جهت بی مصرفی آنهاست چنانکه

ایضا

واضح است **شعر آخر له** بر عالم جاه تو کردار وی کذ رماند — چون مهر فروشد

چه یقین را چه گمانرا در اصطلاح شعرا فروشدن مهر کنایه از تمام شدن و زایل شد محصل معنی آنکه

چیزها را یا بیقین یا بگمان توان دانست چونکه در طلب عالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام شدند

و بدان نرسیدند و دیگر کردار وی کذ ربر انست که را امکان رسیدن بان و دانستن آنست و چه

ایضا

در یقین و چه در گمان از برای تعمیم است یعنی یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان **شعر آخر له**

چشم زره اند در دل گردان بشمارد — بواسطه دیدن شریان ضربانرا این شعر در وصف جنگ آوران

شریان رگیست که روح در آن باشد و ضربان بفتحتین جستن رگ است و گرد بضم کاف فارسی پهلوان

و دلیر محصل معنی انکه دلاوران لشکر خصم در رزم از خوف بخوبی رگ دل ایشان در جستن و طپیدن

ایضا

باشد که حلقه زره با وجود عدم بینائی جستن رگ را در دل ایشان تواند شمرد بی انکه ملاحظه نبض

کند **شعر آخر له** تا خاک کف پای تر انقش نبستند — اسباب تب لرزه ندانند قسم را

تجربه شاهد است که قسم خورنده بعد از قسم بر افروخته میشود و میلرزد و مراد آنستکه بواسطه

عزت و مهابت قسم گاه که بخاک کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث تب لرزه میشود و محصل

معنی آنستکه تا خاک کف پای ترا برای انکه خلایق قسم خورند نیافریدند اینمعنی را لازم قسم

نشناختند پس مهابت خاک کف پای تو باعث اینمعنی شده و صاحب شرفنامه بجای قسم سقم نقلکرده

بتقدیم سین بر قاف و [illegible] اینوقت محصل معنی اینست که چونکه کرم خدای تعالی مقتضی آنست که

دوای هر دردی را پیش از ان درد خلق کند بنابراین تا خاک پای ترا نیافرید تا دوای دردها و

بهایها

ایضاً بیمار نما باشد اسباب نیست ولکن او را بر بیماری نهاد **شعر آخر له** گر شاه نشان خواجه
بود خواجگی اینست روز است و در آن شک نکند هیچ حکم را مراد آنست که اگر خواجه که نیست که شاه
نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی در آن باشد خواجگی اینست که ممدوح من دارد و منحصر در آنست
و احتمال دیگر نیست که آثار پادشاهی در آن باشد تا خواجه باشد و این یعنی از نهایت وضوح و روشنی
ایضاً بمنزله روز است و هیچ حکم کننده را شک و شبهه در آن نیست **شعر آخر له**
روزی که در آن بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را در نعره خناق افتد
و در جلوه تشنج گر پاس تو یاری ندهد کوس و علم را اجم بفتحتین جمع اجمه است بمعنی نیستان
و شیر علم عبارتست از صورتی که بصورت شیر ساخته باشند همچنانکه متعارفست و خناق
مرضیست که در حلق ظاهر میشود و حلق را میگیرد و تشنج فراهم کشیدن پوست است و پاس
بپای فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزیکه از عقب شمشیر مبارزان شیر علم با وجود عدم حیات
بنوعی گرم و رزم شده باشد که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را مثل نفس بسهولت و آسانی فرو برد
و بخورد اگر محافظت کردن تو یاری کوس و علم را نکند کوس را خناق بهم میرسد و از آن آواز
نیاید و علم را که جلوه و ظهور آن باعث زینت لشکر است تشنج بهم رسد و جلوه نکند
ایضاً **شعر آخر له** بخت تو سمین است که ره گم کند اقبال گر نیل کشد دشمن بدبخت
و ورم را سمین بمعنی فربه است و متعارف است که بر پیشانی و رخساره اطفال فربه که در نظر مردم
خوش آینده هستند مردم را رغبت بدیدن ایشان هست زخم نیل کشند بواسطه دفع چشم زخم
و در این بیت بخت ممدوح را نسبت بطفل سمین کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را
تشبیه کرده است بشخصی که رغبت بدیدن آن طفل داشته باشد و محصل معنی آنکه بخت تو نه
چنان سمین است که اگر دشمن بدبخت ورم کرده خود را سمین و فربه انگاشته نیل چشم زخم بر او
کشد و چنان وانماید که مردم را بدیدن من رغبت است اقبال راه را گم کند و میل بدیدن آن کند بلکه باز
اقبال را میل بدیدن بخت تو است و بغلط نخواهد افتاد و بخت ترا آن نوع خوش آیندگی نیست که
ایضاً اختیار دیگری بر آن توان کرد **شعر آخر له** خصم از کمال تو تشبه نکند بر تا نی

چکند

چکند بازوی بیدست علم را یعنی بهتر انستکه خصم دو کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه کمالات خود را مثل تو نداند که مانند بازوی بیداست یعنی بی پنجه و ناقص است ثانی کمالات تو که مانند علم است و در همه جا معروف و مشهور است و ممکن است که فاعل چکند بازوی بیداست باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را بکمالات تو از اینمقوله است که بازوی بی پنجه علم را ثانی خود داند

عبارة مشهورة

عبارة مشهورة الفقير والمسكين كالجار والمجرور اذا افترقا اجتمعا و اذا اجتمعا افترقا اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا منه الجار والمجرور معا كما يق الجار متعلق بكذا يراد منه الجار والمجرور معا وكذا اذا اطلقوا المجرور منفردا يراد منه المجرور مع الجار واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فيراد من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها والحاصل ان كلا من لفظي الجار والمجرور اذا ذكر منفردا يراد منه كلاهما معا واذا ذكرهما معا يراد من كل منهما معناه فقط من دون ارادة الاخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان معنى العبارة ان لفظي الفقير والمسكين كلفظي الجار و المجرور في انه اذا افترقا عن الاخر اي ذكر كل منهما منفردا اجتمعا اي يراد منه الاخر ايضا فيكونان مجتمعين في الارادة واذا اجتمعا اي ذكرا معا كما في اية الزكوة افترقا اي يراد من كل منهما معناه من دون ارادة الاخر منه فلا يجتمعان في الارادة ثم ان الاول اي ان متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر لما ادعى نقل الاجماع عليه جماعة منهم الشيخ والعلامة واما الثاني وهو تغايرهما حين الاجتماع فمختلف فيه والاصح ذلك كما يدل عليه متنه ونص عليه كثير من اهل اللغة صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه ونص عليه كثير من اهل اللغة ايضا وليس هنا موضع تحقيقه

انوری

شعر اخر للانوری تا خاک ز آمد شد هر کائن و فاسد پرداخته و پر نکند پشت و شکم را بر پشت زمین باد قرارت بسعادت کاندر شکم چرخ تو ئی شادی و غم را پرداخته شده بمعنی خالی شده است یعنی تا پشت زمین بسبب آمدن موجودات بدائره وجود خالی نشود بنحویکه دیگر نتیجه از آن حاصل نشود و شکم زمین بسبب دفن موجودات این عالم پر نشود بنوعیکه دیگر موجودی بعالم عدم نتواند رفت ترا بسعادت بر روی زمین قرار باد که در داخل چرخ تو ئی انکه واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غمی در اینعالم بجهة اینکه شادی بواسطه عطا

تو بر دوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطهٔ خاطر تو و انتقام تو بر دشمنان تو واقع میشود
و علت غائی شادی و غم توئی **شعر آخر له** (ایضاً) در بزم کهت چهره بعیوق نموده ناهید
فلک شعبهٔ مثلث و بم را عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتمند
و از جانب شمال با پروین طلوع میکند چنانکه میان هر دو نیزه فاصله بود و ناهید زهره است
و مثلث بفتح میم و سکون ثا و فتح لام و بم بفتح با و سکون میم دو تارند از اوتار عود و اوتار عود
پیش قدما پنج است چنانکه گفته اند پنج تارند مشهد نام زیر و دو زیر و لسان و مثلث و بم و بعضی
از متاخرین یکتار بر آنها افزوده اند و از انظیر نام کرده و مراد از شعبهٔ مثلث و بم نغمهٔ آنهاست
و تعبیر از نغمه بشعبه بعلت آنستکه مشعر باشد بانکه آن نغمه چنان غریب است که گویا سحر است
و چونکه این شعر بعد از دو شعر سابق است پس باز در دعای ممدوح است و معنی آنستکه در بزم
تو زهره نغمهٔ مثلث و بم را چهره بعیوق نموده باد یعنی زهره چهرهٔ نغمهٔ آنها را بعیوق بنماید
و نمودن نغمهٔ ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز است بطریقیکه نغمه بعیوق برسد
اشعار آخر له (انوری) صبا تعرض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر چه در آورد این تمنا را خدنگ
عارض گل دیگر فت و گل بشنید بنفس نامیه برداشت این دو معنی را چه دید نامیه کین بلند و
تن ز لشکر او متابعت ننمودند عقل و تقوی را زبان سوسن از آن دو چشم نرگس را خواص نطق
و نظر داد بهر انها را تعرض بکسی کردن باو پرداختن و میل باو نمودن آنها خبر رسانیدن و معنی
اشعار آنستکه صبا در مقام رسوائی گل و بنفشه بود پس شبی متعرض زلف بنفشه شد دستی
بان دراز کرد بنفشه سر بارزوی آن در آورده زلف خود را بدست صبا داد بعد از آن حرف رخسار
گل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از او در میان انداخته و اظهار خوبی و میل خود را بان کرد گل
بشنید یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کام خود را از این هر دو حاصل
کرد با نفس نباتی که مرتبی و پادشاه ریاحین است این دو معنی را برداشت یعنی این دو معنی را بان
اظهار کرد و گفت که من باد و کس از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون نفس نبات دید که دو کس از لشکر
او که بنفشه و گل باشند مخالفت عقل و تقوی کرده اند و نامحرم لاف آشنائی ایشان میزند زبان

سوسن را نطق و چشم نرگس را خاصیت نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی تا صدق و کذب ایشان بحد رسید معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نماید بود در بهاری از نسیم بدل گل بشنید لاله شنید و درین وقت فاعل برداشت لاله خواهد بود نه صبا یعنی لاله اشنائی صبا را با بنفشه و گل بشنید و غمازی کرده بنفس نباتی گفت و مخفی نماند که در مصرع اخر از شعر چهارم کلمه را زاید است از جهت وزن شعر آورده شده است و این در کلام شعرا بسیار واقع شده است حسن دهلوی گوید بیت ما اگرچه ریختن خون بود گناه تو خون من بریز برای ثواب را ومیتواند شد که کلمه هر را ساکن بخوانیم نه مکسور و راء اخر از جهت تعلیل باشد تا معنی این شود که نفس نباتی نطق و نظر بسوسن و نرگس هر یعنی نصیب داد از جهت آنها

ایضاً

شعر آخر له

بهر چه مفتی رایت قلم بدست گرفت قضا بر آب نویسد جواب فتوی را یعنی مفتی رای تو هر قصد که قلم بدست گیرد و اراده کند که فتوی بنویسد و اگرچه هنوز ثبت نکرده باشد قضا جواب آن فتوی یعنی رد آنرا بر آب نویسد و این کنایه از آنست که رد آن صورت نبندد همچنانکه نوشته بروی آب صورت نبندد و صاحب اصطلاحات گفته است که بر آب یعنی در حال آمده است و درینوقت معنی آن میشود که هر چه اقتضای رای تو است همینکه قضا یافته دانست که تو چه فتوی خواهی داد پیش از انکه تو بعمل آری بنا بر نهایت متابعت قضا مر ترا فی الحال بمقتضی خواهش و رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است

ایضاً مخصوصه و بعضی از اصطلاحات درجه طالع

شعر آخر له

ترا عطیه عمری چنانکه صلاحش کند کبیسه سالش عطای کبری را چونکه حل شعر موقوف بدانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح شعر ذکر انها میشود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان میکنیم **اول** درجه طالع عبارتست از جزئی از فلك البروج که بر افق مشرق بوده باشد و مقابل آن و جزئی است که بر افق مغرب بود آنرا سابع و غارب گویند و از طالع گرفته بر توالی بروج فلك البروج را بدوازده قسمت کنند و آن دو خانه که جزو ایشان طالع و غارب است با خانه چهارم و دهم اوتاد گویند و آنچه در تالی انهاست که خانه دوم و پنجم و هشتم و یازدهم باشد اوتاد مایله گویند و آنچه در تالی اوتاد مایله است که آن سیم و ششم و نهم و دوازدهم باشد اوتاد زایله گویند

سهم السعادة

دوم سهم السعاده جائیست از فلك البروج که بعد او

[illegible]

خانه و وجه و حد

از درجه طالع بر توالی بروج مثل بعد قمر باشد از شمس بر توالی و جزو استقبال جزو بیست از فلک البروج
کرد در وقت مقابله نیرین ان نیر که بر تحت الارض است و آن جزو باشد سیم بدانکه منجمان بروج
دوازده گانه را با نحاء مختلفه بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس گاهی یك برج یا دو برج تمام را بکوکبی
دهند و آن را خانه آن کوکب گویند و گاهی هر یك برج از بروج را بچند قسمت کنند و آن اقسام را بر کواکب
قسمت کنند پس اگر برجی را بسه حصه مساوی کنند هر حصه از آن را وجه آن کوکب گویند که باو داده اند
و اگر هر برجی را بر پنج حصه مختلف کنند و هر حصه را بکوکبی دهند او را حد او گویند و حد بنا باشد

مثلثات عناصر

مگر در نسخه متحیره چهارم بدانکه حمل و اسد و قوس مثلثه آتشی اند و ثور و سنبله
و جدی مثلثه خاکی اند و جوزا و میزان و دلو مثلثه هوائی اند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبی اند و
ارباب مثلثه آتشی بروز آفتاب و مشتری و زحل است و بشب مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و ارباب
مثلثه خاکی بروز زهره و قمر و مریخ است و بشب قمر را بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثه هوائی
زحل و عطارد و مشتری است و بشب عطارد را بر زحل مقدم دارند و ارباب مثلثه آبی بروز زهره و

شرف کوکب

مریخ و قمر است و بشب مریخ را بر زهره مقدم دارند پنجم بدانکه هر یك از سیارات را
اختصاص بدرجه از فلك هست که بدو حیات دیگر نیست و دیگر کواکب را آن اختصاص بدان درجه

بیان عمر و معنی هیلاج

نیست و آن درجه را درجه شرف آن کوکب گویند ششم دلیل کیت عمر بر دو نوع است یکی
دلیل جان و دیگری دلیل تن که بقای عمر بهر دو است دلیل جان را هیلاج گویند و آن لغت یونانی
یعنی کدبانو و دلیل تن را کدخدا و هیلاج یکی از پنج چیز است اول شمس دوم قمر سیم سهم السعادة
تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال مقدم پنجم درجه طالع پس هر یك
از اینها اگر در وتد یا مایل بوتد باشد هیلاج است و اگر هیچیك از اینها در وتد یا مایل بوتد نباشد
هیلاج درجه طالع خواهد بود و آنچه مذکور شد که در ترتیب اول شمس را مقدم میدارند در وقتی است
که تولد بروز باشد و اگر تولد بشب باشد نظر اول بقمر کنند بعد از آن بشمس و اما کدخدا آنست که بر

عطایا الکواکب

برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در آنست مستولی باشد یعنی صاحب آن خانه باشد یا یکی از شرف و حد
آن در آن برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه آن در آن برج باشد هفتم هر کوکبی را

سال شمسی و قمری

در کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری عطیهٔ کبری شمس که بیش از همه است صد و
بیست سال است و کبری زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال کبری و عطیهٔ وسطی عطارد که
بیش از همه است سی و نه سال و نیم و عطیهٔ صغری زحل که بیش از همه است سی سال است و اندز هره که
کمتر از همه است هشت سال و دیگر سیارات را عطایا ما بین الطرفین است **هشتم** سال شمسی
عبارتست از یکدوره آفتاب در فلک البروج و این در مدت سیصد و شصت و پنج روز و کسری میشود
و این کسر را اسقاط میکنند و سال را سیصد و شصت و پنج روز میگیرند مگر در چهار سال یکبار
که کسر ها در سال چهارم یکروز حساب میکنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز
میگیرند و این روز را کبیسه گویند و سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز است و یازده جزو از
سی جزو روز و این کسر را در هر سه سال روزی گیرند و سال سیم را سیصد و پنجاه و پنج روز گیرند
و این روز را کبیسه گویند اما در سه سال بقلیلی از یکروز زیاده میشود و چنانچه در هر سی سال یازده
میشود و هر گاه این مقدمات را دانستی بدانکه معنی شعر اینستکه تراعطیهٔ عمری باد یعنی تراعمری عطا شود
که هیلاج عمر تو کبیسهٔ سال عمر کند عطای کبری کدخدا را یعنی نظر باینکه مقتضی کبیسه روز زیادتی عمر هیلاج
میشود پس عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی آن عطای کبری کدخدا را ایام کبیسهٔ سال آن عمر بگرداند
و از کبیسهٔ سال هر گاه جمع کرده شود عطای کبری کدخدا هم برسد و چونکه مقام مقتضی مبالغه است
باید این کبیسه را کبیسهٔ سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبری شمس اراده کنیم که از دیگر
عطای کبری بیش است تا مجموع سال عمر صد و هفتاد و پنج هزار و دویست سال شمسی شود که هر سالی
سیصد و شصت و پنج روز باشد **شعر اخر له** حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش

از نوادر

در ثمین کرد رشک در ثمین را در ثمین اول کنایه از عزیز الوجود بودن است و نایاب بودن است
همچنانکه در ثمین عزیز الوجود و نایابست و مراد از گوهر کلک خطاست خلاصه انکه حسرت بردن بر ترتیب
که در رشته خط ممدوح دارد عزیز الوجود و نایاب که رشک بردن بر در ثمین را یعنی الحال همه چیز ها حسرت

ایضاً

و رشک بر خط تو میبرند نه بر در ثمین و رشک بردن بر در ثمین نایاب شده است **شعر اخر له**
زمانه سیر بکام و زش اگر بر انگیزی بعالمی برسی تا کند ندو بو فردا مدانکه این شعر در تعریف

است است و از ابد و طریق میتوان معنی نمود اول آنکه اسبی که مثل روزگار سریع السیر است و چون او
امروز بر آنکه بری پیش از آخر شدن روز ترا بعالمی برد که فردا در آن عالم است یعنی عالم ابد و محصل آنکه
زمانه سبقت میگیرد و قبل از آنکه زمانه بحرکت خود فردا را بیاورد آن اسب بحرکت خود بفردا میرسد
دوم آنکه آن اسب را اگر امروز بر آنکه بری ترا بعالمی برد که امروز در آن فردا بود یعنی ترا بعالم ازل برد
محصل آنکه واصل در روز گذشته میشود و از این معلوم میشود که سیر او اسرع از سیر زمانه است
بجهت اینکه زمانه بحرکت خود روز گذشته را میبرد و آن اسب با وجود آنکه در امروز است و از روز گذشته
موخر است بجهة اسرعیت سیر آن از زمانه خود را بروز گذشته میرساند روی فی الکافی
عن ابان بن تغلب عن ابی جعفر علیه السلام قال لما اسری بالنبی صلی الله علیه و آله قال یا رب ما حال المؤمن عندک
قال یا محمد من اهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة وانا اسرع شیء الی نصرة اولیائی وما ترددت فی شیء انا فاعله
کترددی فی وفات المؤمن یکره الموت واکره مسائته الحدیث اقول قوله لی فی اهان لی ولیا متعلق
بقوله ولیا لا بقوله اهان کما قد یتوهم وتقدیمه لما فیه من التوسع ثم فیه سؤالان
احدهما ان منشا التردد هو عدم العلم بالارجح فهو انما یکون من الجاهل فکیف نسب سبحانه ذلک
الی نفسه وثانیهما انه یستفاد منه ان المؤمن یکره الموت الذی هو لقاء الله سبحانه فیلزم منه ان الله
سبحانه ایضا یکره لقائه لما روی اصحابنا عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه
کره لقاء الله کره الله لقاءه وذلک ینافی کونه مؤمنا والجواب عن الاول من وجوه الاول
ان فی الکلام اضمارا والتقدیر ما ترددت فی شیء لو جاز علی التردد کترددی فی وفات المؤمن الثانی
ان المعنی ما اکرمت فی الاحترام احدا کاکرامی واحترامی لعبدی المؤمن عند فوته وذلک لانه جرت العادة بتردد
الانسان فی مسائة من یحترمه وفعل ما یکرهه وعدمه فیمن یبغضه ویعادیه فانه یسیء الیه من غیر تردد فقد
صح ان یعبر عن الاکرام والاحترام بالتردد وعن الاذلال والاحتقار بعدمه ففی الکلام استعارة تمثیلیة
الثالث انه قد تظافرت الاخبار بانه تعالی یظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف و
الکرامة والبشارة ما یهبط عنه کراهة الموت ویرغبه فی الانتقال الی جوار الله تعالی فیقل تاذیه به ویصیر
به راغبا فی حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من یرید ان یولم حبیبه لما یتعقبه نفع عظیم کالدواء

بیان الحدیث

للمریض

للمريض فهو يتردد في انه كيف يوصل ذلك الالم اليه بوجه يقبل تاذيه فلا يزال يظهر له ما يرغبه فيما

يتعقبه من اللذة الجسمية والراحة العظيمة الى ان يرضى به ويرغب فيه **والجواب عن الثاني**

ان الموت ليس نفس لقاء الله فكراهته من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظ

وقد تقرر السؤال الثاني هكذا المستفاد من الحديث الاول ان المؤمن يكره الموت والمستفاد من الثاني

انه يحبه اذ ليس من يحب لقاء الله الا المؤمن فكيف التوفيق وجوابه ح ان كراهة الموت غير موقت

بوقت وكذا حب لقاء الله فيحمل الاول على ما قبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما اعد الله له من المنازل

الرفيعة والنعم الكثيرة والثاني على حال الاحتضار ومشاهدته ما يحب ويحمل كراهة لقاء الله على هذا التاويل

ايضا لغير المؤمن فانه يعاين ما يسوؤه فيكره الموت **حديث اخر** روى في الكافي عن زياد بن ابي

رجا عن ابي جعفر عليه السلم قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلم فقولوا الله اعلم ان الرجل لينزع الاية من القران

يخر فيها ابعد ما بين السماء والارض **اقول** ان في الحديث اشكالين **احدهما** ان قوله

الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينافي قوله وما لم تعلموا **وثانيهما** ان الحديث

ينافي ما روى عنهم ع اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادرى ولا يتهمه السائل وما يدفع به الاشكال الاول

ان نقول ان الحديث الاول خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما

بخصوص ما سئل عنه او كان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجزم بالافتاء به والثاني مخصوص بالجاهل

مطلقا وبعد ذلك نقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين **الاول** ان نقول ان الحديث

الاول لما كان خطابا الى من كان عنده اصل العلم فيصدق على المسئول انه عالم في الجملة باعتبار غير ما سئل

عنه فيصح قوله الله اعلم اى اصل علمه اشمل واتم ومتعلقاته اكثر باعتبار تعلق علمه بجميع معلومات

المسئول وخصوص هذه المسئلة التي لا يعلمها المسئول **والثاني** ان العلم كثيرا ما يطلق على النحو

القريب هذا شائع ذائع كما يقال فلان علم النحو ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد ان له

تهيؤا قريبا يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله ولا يخفى ان من كان اصل العلم حاصلا له يكون

له التهيؤ القريب في ادراك الجميع فما يسئل عنه وان لم يكن عالما به بالفعل ولكن له قوة قريبة

لادراكه فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم بالفعل واما الاشكال الثاني فظهر دفعه

مما

حديث ١٤ فيه اشكالان

مما ذكره وتوضيحه ان قوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم لان المتعارف صدوره من العلماء
الذين لم يحصل لهم جزم بمضمون ما يسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلا يجوز صدوره عنه بخلاف العالم وايضا
امثل التفضيل يقتضي ان يكون للمتكلم بقول الله اعلم علم والجاهل لا علم له اصلا بخلاف العالم فان
عنده اصل العلم هذا وقوله في الحديث الاول يحرفها بالحاء المهملة اي يغيرها وفي الصحاح تحريف الشئ
تغييره وفي بعض نسخ الكافي ويخزفها بالخاء المعجمة والزاء المشددة اي يسقطها وفيه تنبيه على انه لا يجوز
تفسير القران وتاويله بمجرد الراي والفكر وقوله ابعد صفة لمفعول مطلق محذوف اي يحرفها تحريفا ابعد
ما بين والظاهر سقوط الميم عن قوله مما بين عن قلم الناسخ ويمكن ان يوجه الموجود في النسخ بان الابعاد
التي بين السماء والارض متفاوتة بحسب تضاريس الارض بالجبال والوهاد فالمعنى تحريفا كابعد ما بين
السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد بين
مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا اقل منه بينها وبين السماء
الثانية وهكذا فالمراد تحريفا كابعد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا يفهم السائل
معناه ان الجاهل يجب ان يقول لا ادري ولا يقول الله اعلم او يسكت فيتوهم السائل في حقه ما البين فان
السكوت وقول الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصل الشك للسائل في ان عنده
علما وقد ينجر الامر من الشك الى الظن او الاعتقاد فيه من السائل وغيره فيكون ذلك سببا لسؤال الناس منه و
تجريه على الجواب بما لا يعلم **شعر عربي** لابن عبلص في وصف ربيع بارد كان كانون شعر عربي
اهدى من ملابسه لشهر تموز انواعا من الحلل وفيه اشكال فان كانون من شهور الشتاء وتموز من شهور الصيف
فكيف اوجب اهداء كانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الربيع وتوجيهه بوجوه الاول ان مسيرة
المدة الى تموز هي الربيع فاوجب مرور المدة من كانون في الربيع الى تموز برودة ما تمر فيه وهو الربيع الثاني
ان الربيع لما كان واسطة بين كانون وتموز فكانه هو الحامل للهدية وموصلها من المهدي الى المهدى اليه
فبسبب حمله الهدية اكتسب برودة منها والثالث انه اشتدت برودة الربيع حتى كان كانون في جنبه
عار عن ملابس البرودة وحللها فكانه اهدى لباسه الى تموز وتلبس لباس الحرارة بالنظر اليه والرابع ان
كانون مع انه بعيد من تموز لكون الربيع واسطة اثر برودته في تموز فلان يؤثر فيما يليه فهو اولى

عن امير المؤمنين

حدیث امیر المؤمنین علیه السلم

عن امیر المؤمنین علیه السلم انه قال علمنی رسول الله صلی الله علیه و آله علمه و علمته

علی و الاشکال الظاهر انما هو فی العبارة الاخیرة و المعنی ان رسول الله ثم علمنی ما یعلم و انی علمته ای

عرضت علیه ما علمنی حتی یعلم انی فهمت ما علمنی ام لا **شعر منسوب الی امیر المؤمنین**

اشرت الی بکم بکم بکم بکم بکم   عوضا تومنون عنا عن البکم   فقالوا جمیعا بالاشارة و الرضا تکفی

عوضا ان السلامة فی البکم   بدانکه بکم اول بضم با و سکون کاف و جزم میم است جمع ابکم بمعنی کنگ

و بکم ثانی بکسر با حرف جر و ضم کاف و جزم میم مشدده است و بکم ثالث بکسر با حرف جر و ضم کاف و سکون

میم است و بکم رابع بفتح با و کاف و رفع میم بمعنی کنگی است و بکم خامس بکسر با جر و فتح کاف و سکون

میم از برای استفهام است یعنی بچند بود و در میان بکم ثانی و بکم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است

و معنی شعر آنستکه اشاره کردم بجماعت کنگان باستین خود که ای کسانیکه بشما کنگی است

بچند راضی میشوید از ما در عوض کنگی پس همگی باشاره و رضامندی گفتند که بس است در عوض که

سلامتی و نجات در کنگی است **کتب علی علیه السلم الی معویة** غرک عزک فصار

قصار و ذلک ذلک فاخش فاحش فعلک فعلک تهدی بهدی فکتب معویة فی الجواب علی قدری

علی قدری   بدانکه در قول امیر المؤمنین علیه السلم غرک بفتح غین معجمه و تشدید را مهمله است که

فعل ماضی از غرور است و بعد از آن عزک بفتح عین مهمله و تشدید زا معجمه مصدر فعل ماضی است

عز است و فاعل غرک و فصار بفتح فا حرف عطف است و صار از افعال ناقصه است و بعد از آن قصار

بضم قاف و فتح صاد مهمله بمعنی نهایت است و ذلک اسم اشاره است و بعد از آن ذلک بضم ذال

معجمه و تشدید لام ماخوذ از ذل است و فاخش بخا معجمه فا از برای تفریع و اخش فعل امر از خشیة

بمعنی ترسیدن و بعد از آن فاحش بحا مهمله اسم فاعل از فحش است و مفعول اخش است و فعلک

بکسر فا و سکون عین و کسر لام بمعنی عمل است و بعد از آن فعلک بفتح فا حرف عطف و فتح عین مهمله

و تشدید لام است که در اصل فعلعلک بوده است و تهدی فعل مضارع از هدی یهدی است و بعد از آن

بهدی بکسر یا تحتانیه واحده حرف جر و ضم ها است و هدی مصدر است و در قول معویه علی

بفتح عین مهمله فعل ماضی از علو است و قدری بفتح قاف بمعنی مرتبه است و علی بفتح غین معجمه مصدر

من کتابه علیه السلم الی معویة

غلی یغلی است بمعنی جوشیدن و قدر بکسر قاف و سکون دال بمعنی دیک است و معنی قول حضرت

نسکه مغرور و ساخته است ترا عزت و دوروزه دنیای تو تن کردید منتهای فایده این غرور ذلت و

وخواری تو در آخرت پس بترس از بدیهای عمل خود که شاید راهی هدایت یابی و معنی قول معویه

انت کما الا رقم بن یقدر جوشیدن دیک من یعنی بجهت انعام نمودن من نسبت بایشان

ممّا روی عن النبی صلی الله علیه و آله و بعضهم نسبه الی

امیر المؤمنین علیه السلام حدیث

انه قال لولا تمرد عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه

اقول هذا الحدیث یمکن حمله بوجوه الاول ان یقال ان المضاف محذوف فی التقدیر لولا تمرد امة

عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه و ذلک لانه لا ینسخ دین نبی الا لمصلحة من المصالح و منها رفض

امته دینه و ترکهم نوامیس دینه و خروجهم عن طاعة الله بما انزل علی نبیهم فمعنی الحدیث والله اعلم

انه لولا اعتراض امة عیسی عن طاعته لله و رفضهم ما اوتی بعیسی لما انسخ دینه فکنت علی دینه الثانی

ان یکون المراد تقریر النصاری والقائلین بالوهیة عیسی علیه السلام و توجیهه انهم زعموا ان عیسی اله

فلم یعبد احدا اذ لا یعبد احد نفسه و کان قوله هذا فی حضورهم و مراده من هذا القول انه لو لم یعرض

عیسی عن طاعة الله و کان یعبده لکنت علی دینه حتی ان النصاری یقرون بان عیسی اطاع الله ولم یعصه

فیثبت عدم کونه الها لان الاله لا یعبد غیره و نظیر ذلک ما ذکره الصدوق ره فی العیون فی مناظرة

الرضا علیه السلام مع اهل الملل انه قال لجاثلیق انا ما نری فی عیسی عیبا الا انه کان قلیل العبادة فقال

جاثلیق عجبا من غفلتک من کثرة عبادة عیسی مع انه کان کذا و کذا فقال ع من کان معبوده لو کان

عیسی الها کما تزعمون الخ الثالث ان یکون المراد بتمرد عیسی عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة

محمد صلی الله علیه و آله فکانه اعرض عما اوجب زیادة مرتبة محمد ص عن مرتبته و لبس التمرد ههنا حقیقیا

و مراده انه لو لا تنزل مرتبة عیسی ع عن مرتبتی لما کان دینی ناسخا لدینه و کنت مطیعا له لان دین الاعلی

لا ینسخ بدین الاسفل هذا و قد روی لکنت علی دینه علی هذا فالصحیح من التوجیهات هو الاول و الاخیر

دون الثانی کما لا یخفی شعر فارسی خورشید دین پناه تو بادا هزار سال

سالی هزار ماه و مهی صد هزار روز روزی هزار ساعت و ساعت هزار سال اگر کسی پرسد که بنابر این

عمر انکسی

عمر انکسی که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود جواب کوئیم صد هزار هزار هزار هزار هزار
سال بجهت آنکه چونکه ساعتی هزار روز متعارف است و روزی هزار ساعت پس روزی هزار هزار سال میشود
وچونکه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد وچونکه سالی هزار ماه است
پس سالی هزار صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار وچونکه عمر او دو هزار
سال خواسته است پس مجموع عمر هزار صد هزار هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار
هزار هزار هزار وهو المطلوب **روی فی بعض الاخبار** اصنع للاخرق وفی بعضها حدیث
تعین صانعا للاخرق اصنع هنا بمعنی ارشد او اکرم او احسن والاخرق الذی لم یهتد الی ان یعلم ومن لا
یحسن التصرف فی الامور ومن لم یکن فی یده صنعة یکتسب بها فمعنی الجزء الاول ارشد الاخرق الی الخیر او
اکرمه او احسن الیه ومعنی الجزء الثانی ینبغی ان یعین من یرشد الاخرق الی ما ینبغی له او من یکرم الیه او
یرشده له یکرمه ما لاستقلال الخیره وصلاحه **شعر فارسی** شم ثلاثی طلبید شعر فارسی
ز تلثین لاپش بر پیدو وجه بیان کرده که ممکن نشود شم در لغت عرب بمعنی بو است و ثلاث سه است
واز ترکیب اینها بوسه حاصل میشود و ثلثین در لغت عرب کتی است و لا بمعنی نه است واز ترکیب اینها
سینه هم میرسد و پید چون بلغت عرب نقل شود آب خواهد بود و وجه بمعنی رو است واز ترکیب عربی
اول فارسی ثانی ابرو پیدا میشود محصل معنی انکه بوسه طلبیدم از سینه اش یا ابرو بیان کرده که این آیه فیها اربع اسئله
ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل اَفَمَن یَخلُقُ کَمَن لا یَخلُقُ اَفَلا
تَذَکَّرُونَ وَاِن تَعُدّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحصُوها اِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِیمٌ وَاللهُ یَعلَمُ ما تُسِرُّونَ وَما تُعلِنُونَ
وَالَّذِینَ یَدعُونَ مِن دُونِ اللهِ لا یَخلُقُونَ شَیئًا وَهُم یُخلَقُونَ اَمواتٌ غَیرُ اَحیاءٍ وَما یَشعُرُونَ
اَیّانَ یُبعَثُونَ وفیها اسئلة **الاول** ان من مختصة بذوی العقول فکیف جی بها هنا
مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذین عبدوا الاصنام وسموها الها فقد
جعلوا غیر الخالق مثل الخالق فکان ظاهره مقتضیا لان یقال افمن لا یخلق کمن یخلق **الثالث**
ان العد والاحصاء بمعنی واحد فیکون المعنی وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها وهو مثل ان یقال ان
ترزید الا تبصره **الرابع** انه کیف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقیل یخلقون مع ان الجمع

بهما من غوامض من يعقل **الخامس** ما فائدة قوله سبحانه غير احياء بعد قوله تعم اموات

والجواب عن الاول انه تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانهم سموها الهة

ويعبدونها فاجروها مجرى اولى العلم فان قيل اذا كان معتقدهم باطلا فالحكمة تقتضى ان يمنعوا عنه

ويردعوا الا ان يقروا على معتقدهم فيوهم ان معتقدهم حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الا انهم لو

خاطبهم على غير ما هم عليه وخلاف معتقدهم لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجمادات هذا ويمكن

ان يجاب عن اصل السؤال بانه يسوغ استعمال من فيما لا يعقل لانه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه ولحوق

غيره امره **وعن الثانى** انهم سووا بين الاصنام وخالقها وخالقها سبحانه في تسميتها بالاسم

وعبادتها كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار بتقديم ايهما كان وانما قدم في الانكار

ذكر الخالق اما لانه الاشرف ولانه هو المقصود الاصلى من هذا الكلام تعظيما واجلالا وتنزيها له سبحانه عما

سووا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثانى نفى والوجود اشرف من العدم

وعن الثالث ان العد غير الاحصاء قال الزمخشرى اى لا تطيقوا عدها وبلوغ آخرها ولو

سلمنا العينية قلنا ان نقول ان فيه اضمارا وتقديره وان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره قوله

تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة **وعن الرابع** بمثل ما قلنا في الجواب

عن الاول **وعن الخامس** ان فائدة قوله تعالى غير احياء انها اموات لا يعقب موتها حيوة وليست

كالنطف والبيض والاجساد الميتة وذلك ابلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المال

او يقول انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعالى انك ميت

وانهم ميتون **قال الله تعالى** في سورة ابرهيم واتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا

نعمة الله لا تحصوها وفي هذه الاية سؤال وهو انه كيف اشتد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل ما

سألناه ولا بعضا من كل فرد مما سألناه فان اجيب بان المعنى واتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من

كل فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان بالنعم التى لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه

قوله تعالى بعده وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم من الاصناف المتكثرة والانواع

المتنوعة ويمكن ان يقال اذا كان بعض الذى اعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الاصلح الانفع

لنا فى امر

ارتضيه هذا السؤال

لنا فی امر معاشنا ومعادنا بالنسبة الی البعض الذی لم یعطنا وهو الاقل الذی منعه عنا لمصلحتنا ایضا

لم یحسن الامتنان به ولا یکون مناسبا لما بعده وقیل جواب اخر عن اصل السؤال وهو انه یجوز ان یکون

قد اعطی جمیع السائلین بعضا من کل فرد مما سئله جمیعهم وبهذا المقدار یصح الاخبار فی الایة وان لم یعط

آية فيها سؤالان

کل واحد من السائلین بعضا من کل فرد مما سئله فصح ان یقول اعطی جمیع الناس من کل ما سئلوه لکن

راعی المصلحة والحکمة فاعطی کل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع **قال الله تعالی**

فی سورة النحل وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ

وفی هذه الایة سؤالان **احدهما** انه لم افرد فیها لا یملک ثم جمع فی قوله ولا یستطیعون وجوابه

انه افرد نظرا الی لفظة ما وجمع نظرا الی معناها ونظیره قوله تعالی وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَ

الْاَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِتَسْتَوُوا عَلٰی ظُهُورِهِ فافرد الضمیر نظرا الی لفظها وجمع الظهور نظرا الی معناها

وثانیهما انه ما فائدة نفی استطاعة الرزق بعد نفی ملکه فان المعنی واحد لان نفی الملک هو نفی

الاستطاعة والجواب انه لیس فی الاستطاعة ضمیر مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفیة عنهم

مطلقا والمعنی لا یملکون ان یرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا لا فی الرزق ولا فی غیره ویمکن الجواب

ایضا بانه لو قدر فیه ضمیر مفعول علی معنی ولا یستطیعونه کان مفیدا ایضا علی اعتبار کون الرزق

آية فيها سؤال

اسما للعین لان الانسان یجوز ان لا یملک الشیء ولکنه یستطیع ان یملکه لوجود الاهلیة والقدرة

علی اکتساب ملکه بخلاف هؤلاء فانهم لا یملکون ولا یستطیعون ان یملکوا **قال الله سبحانه**

قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فیها سؤال

نظیر ما تقدم فی سابقها وهو انهم اذا لم یستطیعوا کشف الضر لا یستطیعون تحویله لان تحویل

الضر نقله من محله واثباته فی محل اخر وکشف الضر مجرد ازالته ومن لا یقدر علی الازالة وحدها

ايضاً

فکیف یقدر علی الازالة مع الاثبات وجوابه ان المراد من التحویل اعم من تحویل الضر وغیره ولهذا لم

یقل ولا تحویله مع الضمیر **قال الله سبحانه** فی اواخر البقرة لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا

مَا اكْتَسَبَتْ وفیه سؤال وهو انه من این دل علی ان الاول فی الخیر فاوتی باللام والثانی فی الشر فاوتی

بعلی فاجیب عنه بانه علم من قوله کسب واکتسب فان الاول للخیر والثانی للشر وفیه انه کثیرا ما یستعمل

الاول فی الشر و الثانی فی الخیر قال الله تعالی و من یکسب خطیئة او اثما و قال الله تع کل نفس بما
کسبت رهینة و قال سبحانه او یوبقهن بما کسبوا و قال الله تعالی و من یقترف حسنة و الاقتراف و
الاکتساب واحد و اجیب ایضا بانه علم من اللام و علی و لولاهما لم یفهم خیر و لا شر فاللام للنفع و علی للضرر
و اعترض علیه باستعمال الاول فی الضرر و الثانیة فی النفع قال الله سبحانه ان احسنتم احسنتم
لانفسکم و ان اساتم فلها و قال سبحانه اولئک لهم اللعنة و لهم سوء الدار و قال الله سبحانه اولئک
علیهم صلوات من ربهم و رحمة **اقول** یمکن ان یقال ان اللام و علی عند الاطلاق یقتضیان
ذلک کما فی هذه الایة و اما عند الاقتران بقرینة فکل منهما یستعمل فی کل من النفع و الضر کما اذا ذکر نحو
الحسنة او السیئة او الحسن و السوء و یدل علی ذلک قولهم الدهر یومان یوم لک و یوم علیک
و قولهم فلان یشهد لک و فلان یشهد علیک و قول الرجل لمن یناظره هذا حجة علیک لا لک
و قول الشاعر فیوم علینا و یوم لنا و یوم نساء و یوم نسر الی غیر ذلک **شعر للانوری** شعر انوری
هر مستولی ز وصل مقلوب هر متمنی ز هجر واجب یعنی هر مرتبه سهلی از وصل مبدل
بدشوار شده و درستیهای او بکجیها مبدل شده و هر تمنی از هجر که هرگز از برای دیگری بوجود
نیامده و نخواهد آمد بطالع من از برای من واجب گشته و امن منفک نمیشود و نخواهد شد
شعر آخر له تیزی تیغش ببرد گرمی آتش ببین نوع چه جنس از عرض نفس چه ایضاً
جوهر شکست عرض موجودیست قائم موجودی دیگر چون سردی و گرمی و امثال اینها و جوهر
موجودیست قائم بذات چون آب و آتش و غیرهما و این بیت در مقام تعجب گفته شده و معنی بیت انکه
تیزی تیغش گرمی و حدت آتش را برد و ببین چگونه نوعی از عرض که تیزیست چگونه جوهری را
شکسته است که آتش است یعنی نوع جنس سهلی از عرض که ان حدت و تیزی است جوهر عظیمی را
که آن آتش است شکسته و بالجمله شمشیر او بسبب تیزی و برندگی که دارد آتش را مغلوب
خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که از اجناس اعراض است آتش را که از
جواهر است بسبب بردن گرمی او مغلوب و شکسته ساخت و بعضی گفته اند که گرمی آتش نیز از اعراض است
پس شکستن ان باعث شکستن جوهر نمیشود پس باید مراد از گرمی آتش رواج و رونق آن باشد و مخفی

نماند که رواج و رونق نیز از اعراض است ولیکن جواب شبهه آنست که مطلوب از آتش گرمی آنست پس
هرگاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب و شکسته خواهد شد و اگر مراد رواج هم باشد باز
صحیح است بجهت آنکه شکستن رواج شئ باعث شکستن و مغلوب شدن آن شئ است

ایضاً

شعر آخر له آب سکندر و بنور درخشش و چندانکه رفت در ظلمات مصاف گوهر
احمر شکست آورده اند که چون اسکندر بظلمات رفت در آنجا از سم ستوران لشکر صدائی
برخاست مشابه بصدای سم ستور که در سنگستان زانند و حقیقت آنرا از اسکندر سؤال
کردند در جواب گفت که این صدا از چیزیست که هر که بردارد پشیمان خواهد بود و هر که برندارد
پشیمان خواهد بود جمعی اندکی از آن برداشتند و چون از ظلمات بیرون رفتند و مشاهده
کردند جواهر نفیس قیمتی بود کسانیکه برداشته بودند تاسف خوردند که چرا بیشتر برنداشتند
و پشیمانی دیگران ظاهر است مراد از گوهر احمر در اینمقام سرهای خون آلود دشمنان است و بعد از نیز
مقدمات معنی شعر واضح است

ایضاً

شعر آخر له روز می خوردن و شادی و
نشاط طربست نافه هفته است اگر غره ماه رجب است بدانکه در زمان قدیم متعارف
بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی میکرده اند و بمی خوردن و عشرت مشغول میشده اند
در آنسال که حکیم اینقصیده گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده شاه اراده داشت
که در آن سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس نسازد انوری خطاب بشاه
کرده میگوید که اگرچه غره ماه رجب است اما روزیست که ناف هفته است یعنی در وسط حقیقی
اواست و از قدیم الایام ملوک این روز را بعشرت گذرانیده اند

ایضاً

شعر آخر له
آن ابر دست گشت که خاشاک سیل او تاریخ عهد آذر و نیسان و بهمن است بدانکه مقرر است
که هرگاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد روز وقوع آن واقعه را مبدء ساخته
تاریخ عهد خود سازند و معنی شعر آنست که ممدوح چنان ابر دست گشته در جود و فیض و احسان که خاشاک
سیل آن یعنی جودهای سهل و بی اعتبار آن چنان عمده و عظیم است که سه ماه آذر و نیسان و بهمن
با وجود کثرت فیض آنها آن خاشاک را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند انکه مراد از تاریخ

عهد نبودن مقدم بودن است بجهت آنکه تاریخ عهد هجری متقدم بر این چهل است هر او انکه بود
تازه نیست یعنی مقدم بر وجود این شهر ماه است و وجود اینکه این شهر ماه از ابتدای تاریخ عالم تا امحال

بوده اند **شعر آخر له** خصم را گو هر چه خواهی کن که در ترتیب ملک این خبر دانم ایضاً
خداوندا که دانی کل شاة شاة بمعنی گوسفند است و در میان عرب مثل است که کل شاة برجلها
ستناط یعنی هر گوسفندی را زود باشد که بپای خود معلق سازند و مراد آنست که هر گناهکار زود باشد
که بگناه خود گرفتار شود و معنی شعر آنست که با خصم بگو که هرچه خواهد بکند که آخر به پای او باو
راجع خواهد شد نه به دیگری و تو انتقام میدانی که انتقام عاصی را هم از او باید کشید و غیری را در
جای او نمی باید گرفت و میتواند که کل شاة اشاره بمثل دیگر باشد که در میان عرب مشهور است
و آن اینست که کل شاة ترعی فی محلها یعنی هر گوسفند که در جای خود میچرد و مراد آنست که هر کسی
زیاده از حد خود نمیتواند از پیش ببرد پس معنی شعر آن میشود که خصم را بگو هرچه خواهد بکند هر
دست و پائی که میتواند بزند و تو از این تشویش مکن بجهت آنکه میدانی که هر کسی زیاده از حد
خود را از پیش نمیبرد و ملک ترا نمیتواند تصرف نمود **شعر آخر له** تا تیره شد آب ایضاً
ابر از تمر اشکم بخلاف آن چو زنگ است زنگ بفتح زاء معجمه و سکون نون با کاف فارسی شعاع
ماه و آفتاب است یعنی تا آب من از سرچشمه تیره و غبار آلود شده اشکم برخلاف ابر مثل شعاع ماه و آفتاب
روشن است **شعر آخر له** چون حرف آخر است ز ابجد که سخن در راستی چو حرف ایضاً
نخستین ابجد است مراد از حرف آخر ابجد غین است و غین بحساب جمل هزار است و چونکه عدد
تامی فوق هزار نیست بلکه ما فوق آن را هم اضافه بآن کویند و بسیار باشد که از تمامی و کمال به هزار تعبیر
کنند با آدمی تشبیه بآن نمایند پس معنی شعر آنست که ممدوح در کمال و تمامیت مثل حرف آخر ابجد است
که غین است و علامت هزار است و در وقت سخن گفتن و در راستی مثل حرف اول آنست که الف باشد
و دور نیست که مراد از حرف آخر ابجد ذال باشد یعنی در وقت تکلم متواضع است و میتواند شد که از حرف
نخستین ابجد الف خواسته شود نه باعتبار صورة بلکه باعتبار عدد بلکه الفاظ برای این موضوع آ
تا محصل معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی یکی است یعنی یکتا و بی شریک است هر ثانی ندارد

شعر آخر له

للأنوری

شعر آخر له بس چنین خنصر چپ عقد ایادت بگذاشت پس لب از بهر مکیدن سر ابهام گرفت ایادی جمع ایدی وایدی بفتح همزه بمعنی نعمت است و بدانکه بتجربه رسیده است که چون طفل متولد شود انگشت خنصر دست چپ را بر کف نهد مثل کسیکه چیزی بشمارد و انگشت ابهام را بدهان کیرد و مکیدن آغاز کند و بدانکه در علم عقود مقرر است که از اصابع خمسه کبری خنصر و بنصر و وسطی بازاء الوف اند و از این جهت بسیاری از شعرا هنگام مبالغه در کثرت معدود کویند فلان از دست چپ ابتدا شمار کرد و بدانکه کلمه پس در مصرع اول عرف متأخرین نیست بلکه زیاده بودن آن مخصوص قدما است و معنی شعر آنستکه چنین یعنی طفل چون از مادر متولد شد و از تنکنای عدم قدم بصحرای وجود نهاد با وجود عدم ادراک و شعور چیزیرا که مرتبه الوف است از جهت عقد یعنی کرفتن حساب نعمتهای تو کذاشت بر کف خود پس بعد از آن لب آن از جهت مکیدن سر ابهام را کرفت و شروع بمکیدن نمود و بعضی که از علم عقود اطلاعی نداشته اند این شعر را بنحوی دیگر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست

ایضاً

شعر آخر له بیغشان که افق صبح شود غوطه خورد در زمین ظل زمین کان ابدا ممدود است و این شعر در وصف لشکر غور است و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین را ظلی مخروطی ممدود تا فلک زهره و راس مخروط در فلک زهره است و نقطه سر آن همیشه مقابل آفتاب اگر آفتاب در تحت الارض است آن در فوق الارض است و بآن سبب شب حادث میشود و بالعکس و معنی شعر آنستکه اگر تیغهای آن لشکر افق و صبح از آنجا طلوع کند از کثرت روشنی آنها ظل زمین که همیشه ممدود است و بر طرف نمیشود بزمین فرو رود و شب در عالم نماند و مانند خورشید نیست که تیغشان که او بود طلوع آن باید در جهت مقابل شب موجود است یا آنکه از مهابت تیغهای ایشان شب از عالم فرار نموده در شکن ارض فرو رود و از عالم بر طرف شود و ممکن است کان ابدا ممدود است در صفت تیغشان باشد

ایضاً

و مکان معنی مثل صورت لاولستا **شعر آخر له** هر که را دزد دور کردون ذکر مقصد میرود با سخن در سر این صرح ممرد میرود با حدیثان بهشتی چهره کزید وجود همچو خاتونان بر این فیروزه مرقد میرود باد زان حوران بنفشه ترکی شرحی میکند کز تصنع کرمحا

کاه امرد میرود یا چرا کوید همی در کل ایشان بر دوام از محرک میل تحریک مجدد میرود صح بفتح صاد مهمله بمعنی قصر است و ممرد بمعنی ساده و هموار و بلند و مراد از ان در اینجا فلک است و مراد از بهشتی چهره در اینجا خورشید است و مرقد بمعنی خوابگاه است و مراد از خوزانب کبود ماه است و تصنع بمعنی صنعت نمودن و برآراستن است و محرک حرکت فرماینده و مراد در اینجا فلک الافلاک است که محرک کل افلاک است بالطبیعت هر فلکی و معنی شعر آنستکه هر که سوال کند از مقصود بود کردون باعث سیر آن یا از سیر این فلک یا از خورشید که از ابتدا آفرینش در این خوابگاه کبود که آسمان است حرکت میکند یا از ماه که گاهی از تصنعی که دارد مخطط است یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن نورانی و گاهی امرد است یعنی جمیع چهره آن صاف است و هیچ سیاهی در رخساره آن نیست چنانچه در شب چهاردهم یا سوال کنند که چرا همیشه در جمیع افلاک از محرک که فلک اعظم است بالطبیعت آنها میل تحریک تازه است و هر لحظه بنحوی حرکت میکنند و بوضع خاصی جواب جمیع سوالها آنست که زمان علاء الدین محمد است و سوکت افلاک و سیارات بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملک او و بطفیل ایام او است

شعر آخر له

شیر کردون چو عکس شیر در آب پیش شیر علم ستان باشد ستان بمعنی سرنکون است بدانکه تجربه شاهد است که هر گاه شیر و امثال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان باین نحو است که پشت بر زمین گذاشته شکم بالا کنند پس معنی شعر آنستکه شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است و آن بواسطه اظهار عجز ستان شده چنانکه عکس شیر در آب ستان است چه آب صورت اشیا را نقیض واقع مینماید اگر چیزی راست ایستاده باشد نکون و ستان وانماید و بر عکس

شعر عربی

ولست اعجب من جسمی وصحته فی حبه انما سقمی من العجب اقول المتعارف بین الشعراء خلاف هذا المعنی کقول الاخر تعجبین من سقمی صحتی هی العجب ویمکن التوجیه بوجهین احدهما ان یکون المراد انی صرت فی حبه لکثرته وغلبته علی الجانبین فی عدم الشعور فلا عجب من صحة بدنی لانه لاشعور لی حتی اتالم من المحبة فصار سببا لسقمی وانما العجب من السقم فانه انما یحصل لمن له شعور وحزن وانا لست کذلک وثانیهما ان یکون المراد ان المحبة صارت کالغذاء للبدن والروح وذلک

انوری

سؤال عرفانی

يقتضي الصحة فلا تعجب منه والعجب انما يكون ممن السقم اذا مع الغذاء الصالح ينبغي التعجب من السقم

لا من الصحة **سؤال** ان قيل قد وقع الاجماع على ان محمداً صلى الله عليه واله افضل من

ابرهيم عليه السلم واله وقد ورد في الادعية السؤال عن الله سبحانه ان يصلي على محمد وال محمد كما

صلى على ابرهيم عليه السلم واله فكانه سئل الحطيطة عن منزلتهم **والجواب** انه ليس المراد ان يكون

صلوته على محمد واله كصلوته على ابرهيم واله بل المراد السؤال عنه سبحانه ان يفعل بمحمد واله المستحق

لهم من التعظيم والاجلال كما فعل بابرهيم واله ما استحقوه من ذلك فالسؤال يقتضي التنجز المستحق

لهم منه تعالى وان كان افضل مما استحقه ابرهيم واله ولهذا نظير من الكلام في المتعارف وهو ان

يقول القائل لمن كسى عبده فيما مضى الدهر واحسن اليه اكس ولدك الان كما كسوت عبدك واحسن

اليه كما احسنت الى عبدك من قبل فانه لا يريد مسئلة الحاق الولد برتبة العبد في الاكرام ولا التسوية

بينهما فيما به الكسوة والاحسان ومماثلتهما في القدر بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود ولو ان رجلا

استاجر انسانا بدرهم اعطاه اياه عند فراغه من عمله ثم عمل له اجير من بعد عملا يساوي اجرته عشرة دراهم

يصح ان يقول له عند فراغ الانسان من العمل اعط هذا الانسان اجره كما اعطيت فلانا اجره ويقول الاجير

نفسه اوف اجرتي كما وفيت اجيرك بالامس اجره ولا يقصد بذلك التمثيل بين الاجرتين في قدرهما

ولا السؤال في الحاق الثاني برتبة الاول على وجه الحط له عن منزلته والنقص له من حقه فهكذا القول

في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد واله كما صلى على ابرهيم واله ع **سؤال** تاويل

سؤال عرضی

يوسف ع المنام قال يعقوب عليه السلام له وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ

نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ وقوله هذا يدل على انه علم كون يوسف ع نبيا

وذلك ينافي قوله بعد ذلك لاخوته أَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ من وجهين احدهما

انه قد علم كونه نبيا فلا يجوز ان ياكله الذئب لان لحوم الانبياء محرمة على الوحش وثانيهما انه قد علم

انه يجتبيه ربه ويعلمه من تاويل الاحاديث واكل الذئب اياه يمنع عن ذلك **والجواب**

ان قول يعقوب و كذلك يجتبيك الخ تاويل المنام يوسف ع وتعبير لرؤياه وكان يعقوب ع ياول

رؤياه على حكم رؤيا البشر التي منها تصح ومنها تبطل ويكون التاويل لها مشترطا بالمشية وما كان قطعا

يقينيا

يقينيا ولم يكن يوسف ع في تلك الحال نبيا يوحى اليه في المنام حتى يكون تاويلها على القطع والثبات فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التاويل وخاف عليه اكل الذئب مع اخراجه عن اخوته ولبس ذلك باعجب من رؤيا ابرهيم ع في المنام مع كونه نبيا مرسلا حيث امر بذبح ابنه في المنام ثم صرفه الله تعالى عن ذبحه وفداه

حديث مبهم

حديث فيه ابهام قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في دعائه على القاعدين عن نصرته من جنده اللهم ابدلني بهم خيرا منهم وابدلهم بي شرا مني وفيه سؤالان احدهما انه ع لم يكن شر فكيف سال الله سبحانه ان يبدلهم به شرا منه عليه السلم وثانيهما ان الشر ليس من الله سبحانه فكيف سئله التبديل بالشر والجواب اما عن الاول فبان العرب قد تصف الانسان بما يعتقد في نفسه وان كان اعتقاده ذلك باطلا وكذا يذكر نفسه بما هو على خلافه لاعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر في القرآن وفي اشعار العرب قال الله عز اسمه ذق انك انت العزيز الكريم مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى ع فيما خاطب به السامري انظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا ولم يرد الهه في الحقيقة الذي هو الله عز وجل وانما اراد الهه في اعتقاده وقال حسان بن ثابت يرد على ابي سفيان فيما هجا به النبي صلى الله عليه واله اتهجوه ولست له بند فشركما لخيركما الفداء ولم يكن النبي شرا ومن ذلك القبيل قوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم فهكذا المراد هيهنا والمعنى اني شر باعتقادهم فابدلهم بي شرا مني واما عن الثاني فبانه لم يسال الله تعالى ان يفعل التبديل بان يخلق شرا ولكنه سئل التخلية بين الاشرار من خلقه وبينهم عقوبة لهم وانتقاما ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه اخر ايضا ليس هيهنا محل ذكرها

شعر مبهم

شعر فيه ابهام

رهما غالج القوافي رجال في القوافي فتلتوي وتلين طاوعتهم عين وعين وعين وعصتهم نون ونون ونون وقال ابن الحاجب في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان اي ربما عالج بناء قصيدة حروف طاوعت في الروي وهي عيون وذوات في الحوت والنون نونات عصتهم وامرها مستبين بدانكه خلاصه معنی شعر اول آنستكه بسيار باشد كه جمعی از مردمان كه شعرا هستند در صدد قوافی شعر باشند معالجه در قوافی يعنی درست بودن ووفا بيكديگر نمودن قوافی وصحيح بودن پس قوافی هم بهم پيچيده ميشود ونرم ميشود از برای صحيح شدن وقبول معالجه كردن واز جمله چيزهائی

کرده بعد آنستکه ممکن استکه سه عین اطاعت ایشانرا در قبول قافیه بودن بکنند یعنی سه عین
قافیه یکدیگر شوند و ممکن استکه سه نون ایشانرا عصیان کنند یعنی نتوانند شد که قافیه یکدیگر
واقع شوند و ابهام در همان شعر ثانی است و خلاصه معنی دو شعر ابن حاجب که جواب دو شعر اول است
بیان سه عین مطیع و سه نون عاصی را میکند آنستکه عدو و ید و دد صاحب حروفی هستند که
آن حروف در روی یعنی قافیه اطاعت میکنند و آن حروف عینهای ایشان است یعنی عین الفعل ایشان
که ذال باشد که اصل اینها عدوٌ و یدیٌ و ددٌ است و بعد از حذف لام الفعل عین الفعل اینها بک قافیه
واقع میشوند هم در حالت رفع و هم در حالت نصبی و هم در حالت جری و دوات و حوت و لفظ نون
سه نونی هستند که عصیان میکنند شعر را در قافیه واقع شدن اما نون بودن لفظ نون و
حوت ظاهر است و اما نون بودن دوات پس بنا بر آنستکه بعض از مفسرین مانند قاضی بیضاوی و
غیر آن نون در قول خدای تعالی نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ را بدوات تفسیر کرده اند اما در یک
قافیه واقع نشدن اینها ظاهر است و ازینجا معلوم شد که شاعر اول از عین عین الفعل را اراده
حديث ١ کرده و از نون لفظ نون را و آنچه معنی نون باشد خواسته **حديث** قال علي عليه السلم
من لم يقل اني رابع الخلفآء الاربعة فلعنة الله عليه المراد بالخلفاء الثلثة الذين يكون علي رابعهم
هو آدم وداود وهرون عليهم السلم فانهم هم الذين نطق القران الكريم بكونهم خليفة فانه سبحانه قال في
حق آدم ع وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً وقال سبحانه في حق داود يا داود
حديث اِنَّا جَعَلْنَاكَ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وقال في حق هرون وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ
اَهْلِي هٰرُونَ اَخِي فعلي رابع هذه الخلفاء **حديث** قال علي عليه السلم لا تصلوا و لا
تزكوا فان المصلي والمزكي هما في النار لا تصلوا من التصلية قال الجوهري صليت اللحم وغيره اصليه
صليا مثل رميته رميا اذا شويته ويقال ايضا صليت الرجل نارا اذا ادخلته النار وقال ابن صلي فلان
النار بالكسر يصلي صليا احترق فالمعنى لا تصلوا اي لا تعذبوا في النار احدا قال النبي صلى الله عليه وآله
لا تعذبوا بالنار الا رب النار ولا تزكوا من التزكية اي لا تزكوا انفسكم ولا تجعلوها خالية عن الخطاء
حديث ١ قال الله عز وجل وَلَا تُزَكُّوا اَنْفُسَكُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَنْ عِبَادِهِ مَنْ يَشَاءُ **حديث** روی

عن النبي

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما من نبي الا من هم وعصى الا يحيى بن زكريا فانه ما هم ولا عصى وفيه
سؤال وهو انه اذا صح ذلك فيكون يحيى عليه السلام خير الانبياء والجواب اولا انه قال الشيخ المفيد ره
في جواب المسائل العكبرية ان هذا الخبر غير ثابت عن النبي صلعم وثانيا انه لو ثبت هذا لما وجب ان يكون
يحيى افضل الانبياء اذ المراد بالهم والعصيان اما صغائر مغفورة كما ذهب اليه اهل العدل
او ترك الاولى كما يقول الشيعة وعلى التقديرين يمكن ان يكون من هم او عصى يزيد تكاليفه على من لم
يهم ولم يعص ويكون ذا اعلى وثوابه اكثر واعماله اشق واكثر صلاحا للخلق وانفع لهم والحاصل
انا نقول ان يحيى لشهادته في صغر سنه لم يهم ولم يعص ولم يحصل منه ما حصل من سائر الانبياء آه
من الطاعات والاعمال الشاقة وسائر الانبياء هموا وعصوا ولكن عملوا اعمالا شاقة وهمهم
عصيانهم ايضا لم يكن كبيرة فلا يلزم من ذلك كون يحيى ع افضل من سائر الانبياء **حديث**
روي عن النبي صلى الله عليه وآله من سبق العاطس امن من الشوص واللوص والعلوص **اقول**
الشوص وجع الضرس واللوص وجع الاذن والعلوص التخمة قاله المطرزي وقال الثعالبي العلوص
الوجع من التخمة وقال الجوهري العلوص وجع البطن قال والشوص ريح تعتقب في الاضلاع
فائدة النساء تشتهين الجماع في الشتاء اكثر من الصيف والرجال بالعكس والسر
في ذلك ان الحرارة الطبيعية تغوص في الشتاء وتحتبس في البواطن لان مسام الجلد يتكاثف
في الشتاء فيهرب الحرارة الى عمق البدن من البرد الذي عن الخارج وفي الصيف تتحلل مسام
الجلد فينبسط الحرارة الغريزية الى الحرارة التي هي خارج البدن ومن جلتها ويبقى عمق البدن
باردا ويكون ظواهره حارة ولما كان اعضاء التناسل التي هي محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتسخن
في الصيف والسخونة موجبة لهيجان الشهوة فتحرك للجماع في الصيف وفي الشتاء برد فتفتر ولما
اعضاء التناسل من النساء فباطنة فاذا غارت الحرارة الغريزية حركتهن للجماع في الشتاء وفي
الصيف تضعف فتقل **فائدة** بدانكه عرب هر شب از ماه را نام نهاده اند
عليحده كذارده اند اول ودوم وسيم را غرر ميكويند وچهارم وپنجم وششم را نفل
وهفتم وهشتم ونهم را تسع ودهم ويازدهم ودوازدهم را عشر وسيزدهم وچهاردهم

حديث

فائدة حكمية

اشتهاء النساء

و یازدهم را ابیض و شانزدهم و هفدهم و هجدهم را ذرع و نوزدهم و بیستم و بیست و یکم را ظلم و بیست و دوم و بیست و سیم و بیست و چهارم را حنادس و بیست و پنجم و بیست و ششم و بیست و هفتم را دادی و بیست و هشتم و بیستم و نهم و سی ام را محاق و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده زمانهای عرب هر سه شب یک نام است زاختیار شنوای بضبط آن مشتاق غرر و نفل تسع وعشر چو بهن و درع ظلم حنادس و دیگر دادی است و محاق

حدیث

حدیث روی ان النبی صلی الله علیه و آله نهی عن قیل وقال اعلم ان المراد انه صلعم نهی عن فضول الکلام والتحدث بما لا یفید مما قاله الناس والحاصل انه صلعم نهی عن تضییع الوقت والقول بانه قیل کذا وفلان قال کذا کما هو شایع بین الناس فهما قولان محکیان وبناؤهما فعلان فاتی الاعراب علی آخرهما واجریا مجری الاسماء فکانهما معا صارا علما لفضول الکلام

شعر عربی

شعر عربی شهدت بان الله لیس بخالق وان رسول الله لیس من البشر وان علیا لیس بابن عمه ومن شک فی هذا المقال فقد کفر خالق در اینجا از نباب خلق است که بمعنی بنا و هنا کهنه و پوسیده است یعنی شهادت دادم باینکه خدا کهنه و پوسیده نیست و مراد از رسول الله اینجا جبرئیل است و عمه در قوله ابن عمه بکسر میم مخففه است بمعنی متحیر و گمراه یعنی علی پسر متحیر و گمراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است

کلام مبهم

کلام فیه ابهام من فضل علیا علی عمر فقد کفر یعنی اینکه انشخص که تفضیل علی را بر عمر میدهد مبلوید علی افضل است از عمر این قول دلالت بر ثبوت فضیلت فی الجمله از برای عمر میکند و اثبات فضیلت هر قدر که باشد از برای عمر منافی ایمان است و از اینجا معلوم میشود معنی حدیثی که اهل سنت نسبت بحضرت امیر علیه السلام میدهند که فرموده من فضلنی علی ابی بکر جلدته حد المفتری

شعر مشکل

شعر فیه اشکال لقد رایت عجیبا فی مجلسکم شیخا وجاریة فی بطن عصفور وجاء هو ز افعل ماض بمعنی قطع ودیه مفعوله والباقی ظاهر

فائده

سؤال فقهی امتحانی

سؤال مردی در اول روز بزنی نکاح کرد بعنوان حرام وچون آفتاب بلند شد بر او حلال شد و در وقت ظهر بر او حرام شد وچون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد وچون روز بلند شد حرام شد

و بعد

و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه میشود **جواب** این کنیز بهیمه که منا بشر واضح نبود که کسی او را ببیند شخصی در اول روز او را بحرام دید چون روز بلند شد او را خرید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزدیک غروب آن را ظهار کرد و در وقت عشا کفاره ظهار داد و در نصف شب او را طلاق داد بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سؤالان الاوّل** ما اصل امر جایز الحذف سوی حرکة بقی علی اللسان **والثانی** فی ای قول یا نجاة المسلّة حرکة قامت مقام الجملة **والجواب عنهما** انهما یکونان فی الامر من وای الواقع بعد امر آخر فینقل حرکة الهمزة الیه ثم تحذف علی قیاس تخفیف الهمزة بالنقل **حدیث** روی عن امیر المؤمنین علیه السلام انه قال من اکل البغفة و قذف الوغفة واستعمل الخشبتین من الشوص واللوص والعلوص قال فی قرة العین البغفة ما یبقی من الغذاء فی خلال الاسنان والوغفة ما تنتثر من الطعام حیال الخوان بخلاف ما فی خلال الاسنان **سؤال** شخصی داخل خانه شد که در آنجا زنی نماز میکرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر با شوهر خود در خلوت بود پس چون زنها او را دیدند نماز و روزه آن دو باطل شد و سیم بر شوهرش حرام گشت تصویر این چه نوع است **جواب** آن شخص داخل شوهر آن زن شوهر دار بود بسبب آنکه خبر مرگش باو رسیده بود شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر قضاء نماز و روزه او را میکردند پس بمجرد رسیدن آن شخص نماز و روزه آن دو باطل میشود و آن دیگری بر شوهرش حرام میشود **شعر عربی** ومهفهف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب حرام والواو بمعنی رب و مهفهف بمعنی النحیف والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد بالانتساب بیان النسبة والمعنی ان رب نحیف الاعضاء ای لطیفة الاعضاء و ذلک عبارة بعیر من المعشوق بها قلت له بین نسبک حتی اعرفک فاجاب بان قتل المحب لیس بحرام والاشکال انما هو فی الجواب حیث انه لا مدخل له فی هذا السؤال الظاهر و رفع الاشکال ان بنی تمیم یرفعون خبر ما النافیة والحجازیین ینصبونه والمجیب هنا رفع خبر ما وهو قوله حرام حتی یظهر منه نسبه وهو کونه من قبیلة بنی تمیم فکانه

حدیث

سؤال

شعر عربی

والمراد بالخشبتین السواک والخلال ... الشوص واللوص والعلوص ... نقل حرکة الهمزة ... الکلمة ...

اجابات تتميمية في زيارة مولانا ابي عبد الله عليه السلام

عليك يا ثار الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم ان المضبوط في كتب الدعاء ثار بغير همز والذي يظهر من كتب اللغة انه مهموز ولعله خفف في الاستعمال ثم ان الثار الدم وطلب الدم والمراد هيهنا الاخير وقوله ثار الله يحتمل معنيين احدهما انك الذي يطلب الله دمه من اعدائه ويحتمل ح يقدر مضاف للثار اي اهل ثار الله ويكون اضافة الثار الى الله بمعنى من اي انك اهل الطلب الدم من الله اي طلب الدم الذي يكون الطلب ناشيا منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب الناشي منه و ثانيهما انك طالب الدم بامر الله او في سبيل الله ويحتمل ح ايضا يقدر الاهل ويكون اضافة الثار اما بمعنى في اي انك اهل طلب الدم اي دم الشهداء في الله اي في سبيله حين الرجعة او يكون بتقدير مضاف اخر اي انك اهل الثار بالله في الرجعة واما قوله والوتر فهو منصوب بتبعية الجزء الاول من المنادي المضاف وهو بمعنى الفرد المتفرد في الكمال من نوع البشر في عصره الشريف والموتور الذي قتل له قتيل فلم يدرك بدمه تقول وتره يتره وترا وترة وكذلك وتره حقه نقصه ذكره الجوهري وقال الجزري من فاتته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله اي نقص هو وترته اذا نقصته فكانك جعلته وترا بعد ان كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تاكيدا للوتر كقوله تعالى حجرا محجورا وقولهم برد بارد ومما

منسوب الى النبي

نسب الى النبي صلى الله عليه وآله من ساوى عشراته احاده فليس مني المراد بالعشرات الحسنات بالاحاد السيئات وفي التعبير عن الحسنات بالعشرات وعن السيئات بالاحاد لان في ازاء كل حسنة عشرة حسنات وفي ازاء كل سيئة ليس الا سيئة واحدة كما قال الله سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها والحاصل انه ليس منا احد الا من رجح حسناته على سيئاته هذا وقد وجدت هذا الخبر في كتاب معاني الاخبار للصدوق منسوبا الى علي بن الحسين عليه السلم هكذا حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان علي بن الحسين ع يقول ويل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت له كيف هذا فقال اما سمعت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرا والسيئة الواحدة كتبت له واحدة

فنعوذ

نعوذ بالله ممن يرتكب في يوم واحد عشر سيئات ولا تكون له حسنة واحدة فتغلب سيئاته حسناته

عبارة مشكلة نفلت خشبة في بعبعة فرنت بعبعة فقذفت في جب والمعنى

ادخلت خلالا في اللحم الباقي في الاسنان فخرجتها وطرحتها في بئر

حديث

روى الصدوق ره في كتاب معاني الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه واله النامصة والمنتمصة والواشرة والمتوشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التي تنتف الشعر والمنتمصة التي تفعل ذلك بها والواشرة التي تشر اسنان المرءة وتفلجها وتحددها والمتوشرة التي تفعل ذلك بها والمراد بالواصلة التي توصل شعر المرءة بشعر اخر والمستوصلة التي تفعل ذلك بها والواشمة التي تشم وشما في يد المرءة او في شيء من بدنها وهو ان تغرز يديها او ظهر كفها او شيئا من بدنها بابرة حتى يؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل او بالنورة فيخضر والمتوشمة التي تفعل ذلك بها ونقل الصدوق ره حديثا اخر يدل على معنى اخر للواصلة والمستوصلة وهو انه روى عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لعن رسول الله صلى الله عليه واله الواصلة والمستوصلة يعني الزانية والقوادة **فائدة** سمي الحسن والحسين عليهما السلم بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدي هرون فسمي الحسن والحسين بهما كما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن جابر رضي الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلم بالحسن عليه السلم فولدته وقد كان النبي صلى الله عليه واله امرهم ان يلفوه في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة عليها السلم يا علي سمه فقال عليه السلم ما كنت لاسبق باسمه رسول الله صلى الله عليه واله وجاء النبي ص فاخذه وقبله وادخل لسانه في فيه فجعل الحسن يمصه ثم قال لهم رسول الله ص الم اتقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء واذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى ثم قال لعلي عليه السلم ما سميته فقال ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عز وجل الى جبرئيل انه قد ولد لمحمد صلى الله عليه واله ابن فاهبط اليه فاقرئه السلام وهنئه مني ومنك وقل له ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبر قال لساني عربي قال سمه الحسن فسماه الحسن

فلما ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام
وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يقرئك السلام ويقول
لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال ص وما كان اسمه قال شبير
قال لساني عربي قال سمه الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما اسمان عبريان
حديث ثم ان الاول بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة
الساكنة **حديث** في معاني الاخبار للصدوق ره عن ابي بصير قال سئلته عما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شر الثلثة ما معناه قال عنى به الاوسط انه شر ممن
تقدمه وممن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم ممن تقدمه ابويه وممن تلاه اولاده
فهو الاوسط اي واسطة بين ابويه واولاده وكونه شرا من ابويه لانه ما صدر عنهما الا معصية يقبل
التوبة ويطهران منها باجراء الحد عليهما ولو لم يتوبا ولم يحدا لا يعاقبان لاجل هذه المعصية الا عقابا
بخلاف ولد الزنا فان كونه كذلك مما لا علاج له اصلا ويترتب عليه خباثة باطنية توجب صدور
انواع المعاصي بل ربما يؤدي الى الارتداد واما كونه شرا من اولاده فظاهر لان اولاده وان كانوا اولاد
الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما يترتب
على كونهم كذلك من المفاسد اقل مما يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني الخلفاء اي هو شر من الاول
والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله **حديث** روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحل هذا الخبر يعلم مما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابان
ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام عن ابيه عن جده عليهم السلام ان اعرابيا اتى رسول الله
صلى الله عليه وآله فخرج اليه في رداء ممشق فقال يا محمد لقد خرجت الي كانك فتى فقال صلى الله عليه وآله
نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمد اما انت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى واخو الفتى فقال ص
اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابرهيم فانا ابن ابرهيم عليه السلام واما اخو
الفتى فان مناديا نادى في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فعلي اخي وانا اخو
حديث **حديث** روى الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام

انه قال ثلثة من عمل الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالانواء والانواء
جمع نوء وهو الانتقال بالابطاء والمراد بالانواء ههنا ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة
السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسمى بمنازل القمر واسماؤها هكذا شرطين
بطين ثريا دبران هقعه هنعه ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا
اكليل قلب شوله نعائم بلده ذابح بلع سعود اخبيه مقدم مؤخر رشا ويسقط من هذه
الكواكب في كل ثلث عشر ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته
وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى
النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها
بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي النجم به وكانت العرب في الجاهلية
اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا لابد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند
ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط فيقولون امطرنا بنوء الثريا والدبران والسماك وما كان من هذه
النجوم **حديث** روى الصدوق ره في الكتاب المذكور باسناده عن عائشة قالت كنت
عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابيطالب عليه السلم فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب قلت وما السيد قال من افترضت
طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح
وكذا ينافي قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله
بان يقال ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف وامثاله
فان عليا اشرف ولد ادم بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا
اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان او امامان او نبي وامام مفترضا الطاعة الا اذا نصب
النبي او الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة على كل من نصب عليه كافتراض طاعة المنوب عنه
واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله صلعم هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان
علي عليه السلم مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى الله عليه وآله ولم ينصبه على غير العرب لعدم

حديث في علي

القطع على التقية والرابع ان في الضماير المذكورة تشويشا من حيث ان اللازم ان يكون ضمير الاعادة الى الامام عليه السلام وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله ثم وبعد عن سياق الكلام والخامس ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة للحصر ولا للاستشهاد او فما وجه ذكره والجواب اما عن الاول فهو ان الجواب تضمن بيان بعض الدين وهو مسح الكفين وحدهما بمسح منهما وذلك كاف ولعل الامام عم فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى حال الاقتصار في الجواب عليه كما في قوله تعالى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ وقوله سبحانه يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ واما عن الثاني فبوجهين احدهما ان الغرض عن ذكر الايتين هو الرد على العامة حيث يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى المرفقين في التيمم وتوجيه الرد انه اراد انه لما قيد في اية الوضوء الايدي بقوله الى المرافق والتاسيس اولى من التاكيد فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزائد او العبث فيثبت منه ارادة ما دون المرفق من اطلاق اليد ويدل عليه اية السرقة حيث انه اطلق فيه اليد واريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة وليست كاية الوضوء بعينه فلم قيدتموها بما لا يدل عليه دليل وتقييده في الوضوء لا يوجب تقييد هاهنا في التيمم بوجه وثانيهما ان الغرض من ذكر الايتين التنبيه والاستشهاد على ورود الايدي مطلقة في الايات متعددة كما في ايتي الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من اطلاقاتها مقيدا منصوصا كاية الوضوء لا يجوز العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة واية التيمم فلابد من استعلام بيانه من جهة السنة • اما عن الثالث فبانه يمكن حمله على التقية في تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة في القطع انه من مفصل الزند ويحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتقية في هذا الحكم ولا يكون مقتضيا للتقية في وجوب استيعاب اليد الى المرفق واما عن الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام غاية ان يكون قال الاولى والثالثة بمعنى تلا او تمثل او نحوهما على انه لا ضير في بقاء الضماير على ما هو الظاهر كما في قوله تعالى وَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ وغير ذلك واما عن الخامس فبوجهين احدهما ان مراده عم ان الله سبحانه بين ما يجب مسحه من اليد في التيمم ولم يهمل بيانه ولم يترك شيئا بغير حكم ولا حكما بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الايدي في اية الوضوء

بالمرافق

بالمرافق في كل موضع يكون الحكم مستوعباً للبدّ المرفق يجب التقييد بالمرافق فلو كان الامر كما بقوله العامر من وجوب المسح الى المرفق لزم ان يكون الله سبحانه نفى التقييد وما كان ربك نسيّاً

معمّا

معمّا باسم جمال برعکس بقبض نعم اوا فزانی هر دو طرف عین بنا بی ناس مراد از بقبض نعم لا است وعکس لا ال و مراد از عین چشم است واز دو طرف آن اول واخر است که جیم ومیم است وهر گاه جیم ومیم برال افزوده شود جمال حاصل میشود وهو المطلوب **معمّا باسم شمس** نام آن دلبر چیست خصال قلب ماه است در میانه سال مراد از ماه قمر وقلب قمر میم است ومراد از سال عدد ایام سال است که سیصد وشصت که بحساب ابجد ش و س باشد وچون میم در میانه ش و س در آید شمس حاصل میشود وهو المط **معمّا باسم عثمان** مصحف مکعب ده کر نقش کنی بر فرق مکعب دو نامش دانی مکعب عدد عبارت است از عددی که حاصل میشود از ضرب آن عدد در نفس خود وضرب آن ثانیا در حاصل ضرب مثلا هشت مکعب دو است که حاصل است از ضرب دو در دو وضرب دو در چهار که حاصل ضرب اول است ومراد از مکعب ده در مصرع اول هزار است برا که ده موافق عدد حروف ده است بجهت انکه دال چهار است وده واو شش ومکعب ده هزار است هچنانکه ظاهر است وعلامت هزار عین ومصحف غ ع است ومراد از مکعب دو در مصرع ثانی هشت است که حاصل ضرب دو در دو ودو در چهار است بتازی هشت ثمان است وهر گاه عین دا بر ثمان بیفزائی عثمان حاصل میشود وهو المطلوب

ایضاً

ایضاً

بیان تفسیر حدیث

حدیث روی عن النبی صلی الله علیه وآله انه قال من خاف ادلج ومن ادلج بلغ المنزل الدلج هو السير في الليل وفي الحديث تفاسير الاول ان مراده ص ان من خاف الله واليوم الاخر اجتهد في العبادة ايام شبابه وقوته وسواد شعره وقد كنى عن العمل في الشباب بالدلج فانه يكنى عن الشيبة بالصبح ولذلك فسر قولهم عند الصباح يحمد القوم السرى بان عند الشيب يحمد المرء ما عمل من الطاعات ايام شبابه وما احسن في ذلك قول الشريف الوراق وقالت ليحي علاك شيب فدع لحديده خلع العذار فقلت لها نهار ابعد ليل فما يدعوك انت الى النفار فقالت قد صدقت وما سمعنا باضيع من سراج في نهار الثاني ان من طلب امرا يخاف فوته جد فيه فيكون الادلاج كناية عن الجد وتحمل المشقة

المشقة وعلى هذا يكون كلامه محمولا على العموم الثالث ان مراده ص من الادلاج العبادة في الليل
وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة السير الى الله فمتى وقعت بالليل يكون ادلاجا والمعنى ان من خاف
من العقاب عبد الله في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهرا بالليل ويمكن ان يكون مراده ص ان
المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق سار في الليل لئلا يطلعوا عليه واذا سار بالليل
بلغ المنزل فان قطع المراحل في الليل اسهل كما قيل تا شب نروى روز بمنزل نرسى **قال**

بيان نكتة في الآية

الله سبحانه وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا اِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ
خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ **فان قلت** ما النكتة في تقديم التجارة على
اللهو في صدر الاية وتقديم اللهو على التجارة في اخرها قلت التجارة امر مقصود يقبل الاهتمام

في الجملة واما اللهو فهو حقير مرغوب عنه غير قابل للاهتمام

ومقام التشنيع عليهم يقتضى الترقى من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء لاجل انهم
في القيام بالوظائف الدينية ولا لهم قدم راسخ في الاهتمام بالاوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوى
يرجون نفعه كالتجارة اعرضوا عما هم فيه من عبادة الله سبحانه ولم يراقبوا مقاما هم فيه وخرجوا اليها
جاعلين ما يأملونه من التكسب نصب اعينهم بل اذا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة بكثير وهو
اللهو ضربوا لاجله عن العبادة صفحا وطووا عن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه ولم يستحيوا منك
وانت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا ان المقام يقتضى تقديم التجارة على اللهو في اول الاية واما تقديمه
عليها في اخرها فلان المقام يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما
عند الله سبحانه من الاجر الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذى حصل لكم
من اللهو بل خير من ذلك النفع الاخر الذى اهتممتم بشانه وجعلتموه نصب اعينكم وظننتموه

مثل

اعلى مطالبكم اعنى نفع التجارة التى يقبل الاهتمام في الجملة **من امثال العرب**
اهون من تبالة على الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق وتخفيف الباء بليدة صغيرة من بلاد
اليمن وعملها اول عمل وليه الحجاج فلما قرب منها قال للدليل اين هى قال سترها عنك هذه

قضاء امير المؤمنين

الاكمة فقال الحجاج ما اهون عمل بلدة يسترها عنى اكمة ورجع من مكانه فقالت العرب اهون من تبالة
على الحجاج **في بعض الكتب** انه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السلم وكان مع احدهما

خمسة ارغفة ومع الآخر ثلثة فجلسا يأكلان فجاءهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى لهما ثمانية دراهم فطلب صاحب الاكثر خمسة فابى صاحب الاقل فتخاصما اليه فقال لصاحب الاقل قد انصفك فقال يا امير المؤمنين حقي اكثر من ذلك وانا اريد مر الحق فقال اذا كان كذلك فخذ انت درهما واعط الباقي **اقول** والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فاكل كل منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثي رغيف فاكل الثالث من ارغفته ثلث رغيف واكل صاحب الاكثر ايضا رغيفين وثلثي رغيف فبقي رغيفان وثلث رغيف فاكله الثالث فالثالث ايضا اكل رغيفين وثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من صاحب الثلثة وسبعة اثلاث من صاحب الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد وحق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم **من الوقايع** التي جرت بين الحسن الصباح والوزير نظام الملك ان السلطان ملكشاه امر بنقل بعض الرخام من حلب الى اصفهان فاكترى بعض اهل سوق العسكر لحمل خمسمائة رطل من الرخام المذكور جمالا من رجلين من العرب وكان لاحدهما ستة جمال والآخر اربعة وكان لكل منهما ايضا خمسمائة رطل فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالف دينار وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب الستة ستمائة وصاحب الاربعة اربعمائة فاعترضه الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال قد صرفت مال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق من ماله فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانمائة دينار وحق صاحب الاربعة مائتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معقد ملغز فقال السلطان قل شيئا افهمه انا فقال الجمال عشرة والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلثة اخماس الاحمال حملت على الجمال الست وهي تسعمائة رطل خمسمائة منها لصاحبها واربعمائة للسلطان وخمسان منها حملت على الجمال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل وللسلطان مائة رطل فحمل صاحب الاربع خمسا من خمسمائة رطل فيستحق خمس الالف وهو مائتان وحمل صاحب الست اربعة اخماس الالف وهي ثمانمائة **فائدة** اعلم ان الالف يسمى هيولى الحروف وقطبها اما تسميتها بالهيولى لان هيولى الشيء مادته وما لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على كونه مركبا

منها ومن شيء آخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن غيرها ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والذال ظاهر واما في مثل الجيم والسين وغيرهما فلتوقف وجوده على الباء وتركيبه منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف واما تسميتها بالقطب فلان قطب الشيء وسطه والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما واما بواسطة غيرها كالجيم والعين فان وسطهما الباء ووسط الباء الالف فوسطهما الالف وقد يطلق القطب على الالف لتساوي عددي لفظهما فان عدد كل منهما مائة واحد عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريق مستحدث في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي في الكشكول بعض الكلمات وطريقه ان يرسم خط عرضي وعلى فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف رقم يساويه في العدد فعلامة احادها ان لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان يصل اليه ولا يتجاوز عنه وعلامة مائتها ان يتجاوز عنه واما الالف فله حرف واحد وهو انه يكتب متجاوزا ويفرق بينه وبين الياء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٣ ٧ ٨ ٢ ومحمد هكذا ٤ ١ ٤ ٤ وزيد بن خالد هكذا ٧ ١ ٤ ٢ ٥ ٤ ٣ ١ ٤ وغياث هكذا ١ ١ ٥ **فائدة** اعلم ان النار عند العرب خمسة عشر نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا يعملونها في المزدلفة حتى يراها من دفع من عرفة واول من اوقدها قصي بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنوات جمعوا ما قدروا عليه علقوا على اعناقها واذنابها العشر والسلع وصعدوا بها في جبل وعر واضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء وروا انهم يمطرون بذلك ٣ نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت فاذا اطمت قالوا هذه النار قد شهدت ٤ نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقد له نارا بمنى ايام الحج ثم قالوا هذه غدرة فلان ٥ نار توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار الزائر والمسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا وقالوا ابعده الله واسحقه ٧ نار الحرب وتسمى نار اللاهبة توقد على يفاع اعلاما لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فيعشي ابصارهم ٩ نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا رآها حدق اليها وتاملها ١٠ نار السليم وهي للملدوغ اذا سهر ١١ نار الكلب يوقدونها حتى لا يناموا ١٢ نار الفرى كانت ملوكهم اذا سبوا قبيلة

في رسم خط مرموز

في عدد النيران

وطلبوا منهم كرها ان يعرضوا النساء نهارا الثلاثاء فتفضحن ٤ نار الوسم التي يوسمون بها الابل ٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها الله وهي اعظم النيران

قواعد لطيفة

١ اذا اردت ان تعلم مقدار سطور العدد تبتدئ باليمين وتسقط المراتب ثلثا ثلثا الى ان يبقى ثلث او اثنان او واحدة وتقرء ما بقى على انفراد الابتداء وتزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلثات السابقة عليه كذلك و تزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلاثات السابقة عليه وهكذا الى ان ينتهى الى المراتب الثلث الاول

مثاله اردنا ان نقرء هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التسعة مترتبة مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب مثلثا بقى ٩٨ فزدنا على ثمانية وتسعين لفظ الف ثلث مرات بعدة الثلاثات والمراتب الثلث السابقة عليها ٧٦٥ فزدنا على سبعمائة وخمسة وستين لفظ الف مرتين والمراتب الثلث السابقة عليها ٤٣٢ فزدنا على اربعمائة واثنين وثلثين لفظ الف مرة والمراتب الثلث الاول مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف الف الف وسبعمائة وخمسة وستون الف الف واربعمائة واثنان وثلثون الفا ومائة ٢ اذا اردت جمع اعداد متوالية مبتدئة من الواحد تلحظ الاخير وما يتلوه وتضرب احدهما في نصف الاخر او تزيد واحدا على العدد الاخير وتضرب نصف المجموع في العدد الاخير مثاله اردنا ان نجمع من الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر في خمسة او خمسة ونصفا في العشرة او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة فالحاصل وهو خمسة وخمسون هو المطلوب ٣ اذا اردنا جمع اعداد متوالية مبتدئة من اى عدد شئت تضرب مجموع الطرفين في نصف ما يزيد على تفاضلهما بواحد او بالعكس او تضرب نصف مجموع الطرفين في عدة تلك الاعداد مثاله في جمع الثلثة الى اثنى عشر تضرب العشرة في نصف خمسة عشر او بالعكس او تضرب سبعة ونصفا في العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد متوالية من الواحد تزيد على الفرد الاخير او تربع نصفه وبعبارة اخرى تربع الشطر الاعظم للفرد الاخير وهو عدد تلك الافراد ففي جمعها الى احد عشر تربع الستة فعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى اى فرد يكون مربعا جذره عدد تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية مبتدئة من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة في احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد مبتدئة من

مثلا اردنا ان نجمع من الواحد الی الثامن فضعفنا مائة وثمانية وعشرين ونقص من الحاصل واحد ابقینا مائتان وخمسون وهو المطلوب

الواحد علی نسبة الضعف فانقص من ضعف اخیرها واحدا فالحاصل هو المطلوب ٧ اذا اردت جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل فی تالیه اعنی الواحد فی الاثنین والاثنین فی الثلثة والثلثة فی الاربعة وهكذا تجمع تلك الاعداد وتنقص من الاخیر واحدا فمضروب احدهما فی ثلثی الاخر هو المطلوب ٨ اذا اردت جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تجمعها وتزید واحدا علی ضعف الاخیر ثم تضرب احدهما فی ثلث الاخر فالحاصل هو المطلوب ٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تضرب مجموعها فی نفسه فالحاصل هو المطلوب ١٠ كل عدد ضرب فی عدد تارة وقسم علیه اخری فمضروب الحاصل فی الخارج یساوی مربع ذلك العدد وبهذا یسهل طریق تحصیل المربع فی كثیر من المواضع ١١ زوج الفرد فقط لا یكون مربعا ولا مكعبا ولا مال مال

فائدهٔ هندسیه

فائده مشهور است كه سی نفر در كشتی نشسته بودند پانزده نفر از انها مسلمان بودند پانزده نفر از كفار بودند وان كشتی مشرف بر غرق شدن شد كشتی كوچكی همراه بود مجموع آنها داخل آن شدند ودر میان مسلمان حكیمی بود دانست كه این كشتی كوچك سنگین خواهد شد ناچار باید بعضی را بدریا انداخت پس او پیشتر داخل شد وهر كه می آمد از مسلمان یا كافر در جائی می نشاند بطریقی كه هرگاه نه نه بشمارند ونهم را در دریا اندازند اول پانزده نفر كفار در دریا انداخته میشوند وبعد از سنگینی كشتی گفت باید نه نه شمرد ونهم را در دریا انداخت پس مجموع كفار بدریا انداخته شدند وطریق نشاندن را نظم كرده اند وآن اینست ز ترکان چهار ز هندو است پنج دو رومی ایابك عراقی بپنج دو باز وسه زاغ یكی چون سهیل سه روز وشبی ماه نهار ودو لیل دو میغ ودو ماغ ویكی هیچ بود زنه نه شمردن برفند بهود یعنی طریق نشاندن آنست كه اول چهار مسلمان نشانند بعد از آن پنج كافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یك كافر بعد از آن سه مسلمان بعد از آن یك كافر بعد از ان یك مسلمان بعد از آن دو كافر بعد از ان دو مسلمان بعد از آن سه كافر بعد از ان یك مسلمان بعد از آن دو كافر بعد از ان دو مسلمان بعد از ان یك كافر وباین طریق كه نشانده شود چون نه نه شمرده شوند ونهم بدریا انداخته شود مجموع كفار اول بدریا انداخته میشوند

بیان آیه

قال الله سبحانه ویخرون للاذقان یبكون

ويزيدهم خشوعا قال في الكشاف ما معنى الخرور للاذقان قلت السقوط على الوجه وانما ذكر الذقن
وهو مجمع اللحيين لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن انتهى واعترض عليه
بان اول ما يلقى الارض هو الجبهة والانف لا الذقن واجاب عنه في الكشف بما نراه ابتدا الخرور فاقرب
الاشياء من وجهه الى الارض هو الذقن وان كان في اخره وهو ابتداء الوضع على الارض الاقرب هو
الجبهة او الانف ويمكن ان يقال في وجه ذكر الذقن انه اراد المبالغة في الخضوع فالمراد انهم يعفرون لحاهم
على التراب والاذقان كناية عن هذا وان يقال انه لما كان الذقن ابعد شئ من الوجه الى الارض في حال السجود
كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ في الخرور من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون
لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط اكثر في وصول الاذقان من وصول الجبهة وحاصله انهم يبالغون
في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه **فائدة** اعلم ان كلية العوالم في العوالم الاربع
التي ضبطها اهل العرفان اربعة عوالم عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الشهادة
اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه عن الذات المقدسة وينسب اليها وهو من جبرته على كذا او اجبرته اذا
اكرهته او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحيث لا تنالها الايدي لانه تعالى الزم الخلق واجبرهم بما حكم
به وقضاه او تعالى عن ادراك العقول فلا تبلغ غايته ومعناه واما عالم الملكوت فهو ما يعبر عن صفاته
تعالى وينقسم الى الملكوت الاعلى وهو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات وهي الصفات الحقيقية والملكوت الادنى
وهو ما يتعلق بها منها وهي الصفات الاضافية فللحق تعم على كله جبروت لاستيلائه على الكل وفي كل شئ
ملكوت لتصرفه في الكل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون واما عالم الغيب
فهو ما كان من المخلوقات غائبا عن احساسنا وعالم الشهادة ما كان منها محسوسا لنا قيل
ان مروان الحمار وهو اخر خلفاء بني امية انما القب بالحمار لان العرب تسمون مائة سنة بالحمار ومن وجه تسمية مروان بالحمار
زمن سلطنة معوية الى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالتركيب اضافي لا وصفي
فائدة لغوية قد ذكر اللغويون في مبدأ اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها في مبدأ اشتقاق اسم الوزارة
انه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجا ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها
انه من الازر وهو الظهر لان الملك يتقوى بوزيره ومنها انه من الوزر وهو الغنى والثقل ومنه

قوله تعالى

قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي هو الاثم لشدة في الوزارة من
ارتكاب المآثم **روى** ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا ابن الذبيحين والوجه فيه انه
من ولد اسمعيل عليه السلام وهو احد الذبيحين واما الاخر فهو عبد الله ثم ان عبد المطلب لم يكن له ولد
الا الحرث فنذر انه ان ولد له عشرة ثم بلغوا ان ينحر احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم
بنذره فاطاعوه فكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ عبد المطلب الشفرة ليذبحه فقامت
قريش من انديتها وقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلق به الى عرافة وقال قربوا عشرة من الابل
ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فقربوا
عشرة فخرجت على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت
مائة فخرجت القداح على الابل فنحرت **شعر لابي تمام** احاولت ارشادي
فعقلي مرشدي ام استمت تأديبي فدهري مؤدبي هما اظلما حالي ثمت اجليا ظلاميهما عن
امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر واراد بحاليه الفقر والغنى والصحة والمرض
واليسر والعسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لان العيش لا يطيب لعاقل لعلمه وتفطنه بكونه
مشوبا بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدوا لكل فاضل وقوله اجليا الخ اي كشفا ظلاميهما وصرت في
لكثرة التجارب ومقاساة الشدائد شيخا في سن الصبي محتملا للباساء غير متزلزل عنها ولا متضجر
فيها **فائدة** انما سميت الجمعة جمعة لان الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت
المخلوقات فيه وقيل سميت بذلك لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار
وذلك قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة وقبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا
ان لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة ايام هو السبت وللنصارى يوم اخر كذلك فلنجعل لنا يوما نجتمع
فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا
الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسموه يوم الجمعة وقيل اول من سماه جمعة كعب بن
لوي لاجتماع الناس فيه اليه وهذا الرجل اول من قال كلمة اما بعد **قولهم** هذا الامر مما يركب
اليه اعجاز الابل اي مما يقاسي له الذل والاصل في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبد والاسير

حديث انا ابن الذبيحين

شعر لابي تمام

في وجه تسمية الجمعة

مثل

وما

فائدة لغوية

من كلمات العرب

حديث نبوي

وجه تسمية برد العجوز

القاب بعض الصحابة

وما يجري مجراهما وبركوبهم عجز البعير **فائدة لغوية** في كتاب ادب الكاتب انه مما
جاء مخففا والعامة تشدده الرباعية للسن ولا يقال رباعية وكذا الكراهية والرفاهية وضلعت كذا
طماعية في معروفك ومن ذلك الدخان والقدوم ومما جاء ساكنا والعامة تحركه ثقل في اسنانه حفر حلقة
الباب وحلقة القوم وليس في كلام العرب حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل كفرة جمع
كافر ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعقار والدجاجة والدجاج وفص الخاتم ومما جاء
مكسورا والعامة تفتحه الدهليز والانفحة والضفدع ومما جاء مضموما والعامة تفتحه على وجهه طلاوة وثلب
جدد والجدد بفتح الدال الطرائق قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة تضمه
الانملة بفتح الميم واحدة الانامل والبعوض ومما جاء مضموما والعامة تكسره المصران جمع مصير
كالجربان جمع جريب **من كلمات العرب** اذا ظهر البياض قل السواد يريدون بالبياض
اللبن وبالسواد التمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في تلك السنة وبالعكس
قال رسول الله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر اي الى العرب
والعجم لان الغالب على الوان العرب الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم
ما عدا العرب وقيل المراد بالاسود والاحمر الجن والانس فالاسود كناية عن الجن لعدم ظهورهم والاحمر الانس
فائدة السبب في تسمية الايام التي في اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر
قومها ببرد يقع وهم لا يعتقدون ولا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد واهلك زرعهم فقيل ايام العجوز وبرد العجوز
وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار انها سميت بذلك لانها ايام العجز اي ايام اخر البرد وقيل انها سميت
بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها انهم يزوجوها فشرطوا عليها ان تبرز في الهواء سبع ليال ثم
يزوجوها وكانت الواقعة في تلك الايام ففعلت فماتت من البرد فسميت الايام بهذا الاسم **قد لقب**
بعض من الصحابة والتابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري
خرج يوم احد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم
قتيل الجن وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري وهو شهد
لرسول الله صلى الله عليه وآله في قضاء دين اليهود ومنهم ذو العينين وهو قتادة بن النعمان اصيبت

عينه يوم احد فردها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنهم ذو اليدين هو عمير بن عبد عمرو الخزاعي
كان يعمل بيديه معاً ومنهم ذو الثدية كان باب الخوارج وكبيرهم وجاء في القتلى يوم النهروان كانت
احدى ثدييه مخدجة كالثدي وعليها شعرات ومنهم ذو الثفنات كان يقع ذلك لعلي بن الحسين
ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على اعضاء السجدات منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود
ومنهم ذو السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين ومنهم ذات النطاقين
وهي اسماء بنت ابي بكر لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه وآله
مهاجرا الى المدينة ومنهم سيف الله وهو علي ابن طالب عليه السلام وقد يستعملونه العامة في
خالد بن وليد ومنهم مصافح الملائكة وهو عمران بن الحصين ومنهم ذو العمامة وهو ابو
احيحة سعيد بن العاص بن امية كان اذا لبس عمامة لم يلبس قرشي عمامة حتى ينزعها **فائدة**
اعلم ان لعل كلمة ترجٍ وفيها لغات لعل وعل ولعن بالنون وعن ولان بفتح اللام وان و
رعن ورغن بالغين المعجمة ولعلت بزيادة التاء في اخر لعل وقال الضعكي ان لعل يكون حرف
جر في لغة بني عقيل كما يكون متى حرف جر في لغة بني هذيل **شعر لابي نواس**
اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوم له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير في المثل ان مراد من
ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال يا عجبا له يأتي بمثل هذا البيت السخيف وقال الصفدي ابو
نواس اجل قدرا من ان يأتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل والظاهر ان مراده ان المقام
كان سبعة ايام لانه قال بعد قوله وثالثا ويوم اخر له اليوم الذي رحلنا فيه خامس ولاشك ان
اليوم الذي ترحلوا انما يكون خامسا لليوم الذي بعد الثالث اذا اقاموا بعد الثالث اربعة
ايام ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحل ثانيا لما بعد الثالث **شعر عربي**
يلومني العاذل في حبه وما درى شعبان اني بعيب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم
مؤتمرا وصفر ناجرا وربيع الاول خوانا وربيع الاخر بصانا وجمادى الاولى الحنين وجمادى الاخرى
الرنه ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان الناتق وشوال عاذلا وذو القعدة هواعا وذو
الحجة بركا ومعنى الشعر واضح اي يلومني العاذل في حبه وما درى شعبان بتركه حبه وما درى شعبان

افلاطون تلامذة ثم فيلسوف

اى الغافل اتى رجب الى اصم **فائدة** كان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقيون و
الرواقيون والمشاؤن فالاشراقيون هم الذين جردوا الواح عقولهم عن النقوش الكونية
فاشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل
الاشارات والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون فى رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته
واشاراته والمشاؤن هم الذين يمشون فى ركابه ويتلقون منه فوايد الحكمة فى تلك الحالة
وكان ارسطو من هؤلاء وربما يقال ان المشائين هم الذين كانوا يمشون فى ركاب ارسطو لا فى
ركاب افلاطون **فى الحديث** خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق

تحجيل

اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذه الشية الادهم الاسود والاقرح الذى فى جبهته بياض
بقدر الدرهم والارثم ما فى شفته العليا وانفه بياض والمحجل بياض قوائم الفرس قل او كثر
بعد ان لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق بضم الطاء المعجمة عدم التحجيل **معما**

معما

باسم مسافر تا ز قلب نام يار آگه شدم دل ز فكر هيچ پرداختم مراد از نام آست
و قلب اسم مسا است و هرگاه دل از فكر پرداخته شود يعنى كاف آن برود فهيماند و چون فر
با مسا جمع شود مسافر حاصل ميشود **معما باسم همام** خوبان ستارگان

ايضا

سپهر ملاحتند ماهست در ميانه ايشان نگار من مراد از ايشان عربى انست كه لفظ هم باشد
و ما كه در ميانه هم باشد همام حاصل خواهد شد **معما باسم نوردين**

ايضا

انكه هستم رخاك درگه او من بيچاره روز و شب محرومم وطنش در ميان جان منست
درون دل اگرنى معلوم مراد از نى درون دل نى درون قلب است وقلب دل اينجا مصدر بمعنى
مفعول است يعنى نى درون مقلوب نى درون مقلوب نور دين است **لغز**

لغز

باسم كلنك و شانه سر دو مرغ از مرغزارى كرد پرواز بقصد هر دوشان آهنك كردم
يكى را پا بريدم كشت بى سر يكى را سر بريدم لنك كردم چون پاى شانه سر را بيندازى يعنى لفظ
سر را همين شانه ميماند بى بسر باشود و چون سر كلنك را كه كاف است بيندازى لفظ لنك باقى
ميماند **حديث** رئيس صدوق ره فى معانى الاخبار باسناده عن عمرو بن سعيد

حديث فى الخبر

عن ابيه

عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن عليه السلام حيث دخل عليه داود الرقي فقال له جعلت فداك ان الناس يقولون

اذا مضى للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن عليه السلام ادع ولو بشق الصفا فقلت جعلت

فداك واي شيء الصفا قال ما يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله ادع ولو بشق الصفا رد

على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة اشهر فان المفهوم منه ان بعد

مضى ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تمامية الولد وخروجه حيا سويا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه

فقال عليه السلام ليس كذلك بل يلزم الدعاء لشق الصفا وخروج الولد منه الذي يكون في اخر وقت الحمل ونقاه لانا

لو ضعه **وروى** انه لما نزل قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا خرج النبي صلى الله

عليه وآله يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيح ذلك ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها

نكرة مثلها صارت اثنتين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدتها معرفة

فهي هي تقول كسبت درهما فانفقت الدرهم فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع

الالف واللام ثم ثنى ذكره فصار المعنى ان مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تيأس

اذا اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر طويل فلا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل

فان العسر يتبعه يسار وقول الله اصدق كل قيل **فائدة** قد اشتهر في اسم اخي يوسف عليه السلام

ابن يامين وهو كما صرح به في القاموس غلط بل هو بنيامين كاسرافيل **وروى في الكافي**

عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فانه ان لم ينفعكم حب علي وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية

المراد بالناس اهل السنة واطلق الناس عليهم في الاخبار كثيرا ويمكن توجيه الحديث بوجهين

احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فيتهموكم بسبب الاعتزال بحب علي

وفاطمة عليهما السلام ويعادوكم ولا تظهروا حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في السر مع كون الحب

سرا ومع مخالطة الناس بل امكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحب في العلانية ايضا اي

لو كان علانية ايضا بل يجب ان يكون الحب بحيث لا يتفاوت سرا وعلانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا

مخالطتهم لاجل حبهما وعلى هذا فيكون الظرف متعلقا بالحب وثانيهما ان يكون معنى نفع حبهما

في السر اتباعهما واطاعتهما فان من احب احدا اطاعه واتبع امره ونهيه ومقاله وفعاله لا محالة

ويكون

ان مع العسر يسرا

اسم اخي يوسف

حديث مخالطة الناس اهل السنة

ويكون المراد انكم تدعون حبّنا اهل البيت في الظاهر وهو لا ينفعكم حتّى تنفعوا بمحبتنا في التربيات عنا
والاقتداء بنا في مخالطة الناس وتحمل الاذى عنهم في الله عزّ وجلّ روى عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال اخبر تقله قوله اخبر امر من الخبر بالضم وهو العلم بالكسر والاختبار التجربة والامتحان و
تقله من قلى يقلي القلى وهو البغض والهاء للسكت والمعنى اذا اخبرت تبغض فان مع التجربة
يظهر ما يكره غالبا وقريب منه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تخالط الناس تخبرهم ومتى
تخبرهم تقلهم ونقل عن مأمون الخليفة انه قال لولا ان عليا عليه السلام قال اخبر تقله لقلت انا اقله تخبر
والوجه فيه ان الحب يعمي عن رؤية المساوي والاختبار لا يحصل الا من القلى والى هذا يشير كلام القائل
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا روى في الكافي عن ابي جعفر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من يتفقد يفقد ومن لا يعد الصبر لنوائب الدهر يعجز
ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله قال اقرضهم
من عرضك ليوم فقرك قوله من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتعرفها يفقد
الصديق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخير في الناس قليل وقوله اقرضهم من عرضك ليوم
فقرك اي اقرضهم من عيبك وذمك يعني من عابك وذمك فلا تجازه واجعله قرضا في ذمته
تستوفيه منه يوم حاجتك في القيامة روى في الكافي باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام
انه يقول اياكم والكذب فان كل راج طالب وكل خائف هارب وفيه اشكال وهو انه ما معنى
تعليل التحذير عن الكذب بقوله فان كل راج طالب الخ ويمكن توجيهه بوجهين احدهما
انه عليه السلام اراد ان لا تكذبوا في ادعائكم الرجاء والخوف من الله تعالى وذلك لان كل راج طالب لما
يرجوا ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكل خائف هارب مما يخاف منه مجتنب مما يقربه منه وانتم لستم
كذلك وثانيهما انه عليه السلام حذر من الكذب على الله وعلى رسوله ص وعلى غيرهما ومن ادعاء الدين
مع ترك العمل به والترغيب في الصدق بان الكذب ينافي الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب
ومن لم يطلب الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب
من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن انتفى فيه الخوف والرجاء فهو ليس بمؤمن

اسئلة في النسب

كما هو المقرر عند اهل الايمان ودلت عليه الروايات **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت الاخر فرزق كل واحد منهما ابنا فالابنان كل منهما خال الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما ابن خال الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين باخت الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان ان يكون كل منهما عم الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بام الاخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل منهما عم الاخر **سؤال** ان قيل يمكن ان يكون رجلان كل منهما عم ام الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال ام الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين ببنت بنت الاخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال ام الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال اب الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان كل منهما بام ام الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال اب الاخر

سؤال راس الجالوت عن الرضا عليه السلام عن غوامض القران

حديث مشكل سال راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلم بان قال يا مولاي ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلم حمله على عيه وشجعته نفسه بسؤال اخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والموجد الموجد والجاري الجامد والناقص الزائد فلما سمع الرضا عليه السلم كلامه وراى تسويل نفسه له قال عما اي شئ تقول يا ابن ام وممن تقول ولمن تقول بيننا انت انت صرنا نحن نحن هذا جواب موجز واما الجواب المفصل فاقول ان كنت لا تدري والحمد لله الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المقبولان المردودان

احدهما

احدهما الجنة والاخر النيران وهما اللذان المتفاقان المختلفان وهما المرجوان ونص به الرحمن حيث قال مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ وبعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا ظهر جواب باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنه على الشيطان فلما سمع راس الجالوت كلامه بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** راس الجالوت اكبر علماء اليهود كما ان جاثليق هو اكبر علماء النصارى قيل في بيانه ان مراده الاصلي ليس السؤال عن نفس هذه الامور بل هو مقصود بالتبع ومقصده الاصلي السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التنافي بينها وسلك في السؤال مسلك الجدل حيث استدل بكلام الرحمن ببيانه انه تعالى قال في سورة الرحمن التي هي مجمع تعداد النعم الاخروية والاولى بعد ذكر نعمة تعليم القرآن خلق الانسان علمه البيان فذلك يقتضي ان يكون خلق الانسان اعظم النعماء وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير وذلك يقتضي الجبر في العقائد والافعال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضي خلق الضمير في الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره باللسان والبيان كان بخلقه وتعليمه ايضا فذلك يستلزم ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله تعالى ومع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة وعلى هذا فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجوبهما هذا آخر ما وجد

في النسخة الشريفة ولم يتم بيان حديث راس الجالوت وعدم تمامه

اما لحدث غايقة لمؤلفه طاب ثراه او لفقد بعض الاوراق

من النسخة اي نسخة الاصل او لعدم وفاء

عمره الشريف باتمامه

والله عالم بحقايق

الامور

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام

مع رأس الجالوت اعلم علماء اليهود اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على اقرانه وارتفع عن التعريف واستغنى عن التوصيف من كان فوق محل الشمس منزله فليس يرفعه شيء ولا يضعه اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوائد والفرائد والعوائد والقواعد من نكت العلوم ونخب الرسوم فلعمري ان ما فيه من الزواهر النواضر يلذ الاسماع ويقر النواظر من بين اترابه في كل مسئلة كانه البدر بين الانجم الزهر بل نوره غلب الشمسين ضوئهما فليس مع نوره شمس ولا قمر وكيف لا وهو مصنف مصنف العلوم و مدرسها والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة آفاق والمجتهد على الاطلاق اعلى الله مقامه ورفع درجاته لكن لما لم يخرج من المسودة تاما وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يكمل شرح حديث تام من الائمة صلوات الله وسلامه عليهم مع راس الجالوت شمر لاتمامه والسعي بتمامه خادمه العالم العامل الفاضل الكامل سند الفقهاء ومستند العلماء شيخنا المؤيد مولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فاكمل تفسير الحديث والحق به شرح خطبة اول الائمة وهادي الامة امير المؤمنين عليه وعلى اولاده صلوات الله الملك المبين في جوامع التوحيد ليكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مسكا ففي ذلك فليتنافس المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون وشرحه حسب مقتضى الحال والحمد لله العلي المتعال وهو حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا اخر ما تصدع ببيانه افاض الله عليه شابيب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان ذلك الذي يبشر الله به عباده فكم من ستر مكتوم كشف لثامه فسر به قلب كل طالب وكم من رحيق مختوم فض ختامه فاقر به عين كل شارب الا انه قد مضى وما اتم معنى حديث الرضا لكنه شمله التوفيق ببسطه الدقيق البحر العميق الذي عقمت النساء ان يأتين بمثله وما اظلت السماء على نظيره من قبله البحر المواج اذا تكلم والسراج الوهاج اذا اظلم الجهل وادلهم الطود الباذخ

وتبليه

والسنام الشامخ بدر الظلام وعلم الاعلام ظهير الملة والدين ومبين قوانين الشرع المبين
المولى الامجد والامام الاوحد الحاج ملا محمد البسه الله تعالى حلل النور وسقاه من عين
السلسبيل والكافور حتى افاد واجاد وبين المراد واظهر الكنوز من مطاوي هذا الحديث
المرموز من على الطالبين بطيب انفاسه وكشف القناع عن وجوه اعراسه فكان الجدير ان
يجعل ذلك من متممات هذا الكتاب لئلا يقرع الطلاب في حله كل باب والله الموفق للصواب

قال نور الله تعالى مرقده

باب في معنى حديث الرضا عليه السلام في سؤال راس الجالوت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين **وبعد** يقول الراجي رحمة
ربه الباقي محمد بن احمد بن محمد مهدي النراقي ان بعض الفضلاء الاصدقاء سالني
عن بيان معنى هذا الحديث الشريف الذي هو شبه المرموز سؤالا وجوابا فاجبته مع قصور
البال واختلال الاحوال اذ لم يسعني رده **قال** حفظه الله ايها العالم الرباني والعارف
الصمداني والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين المامول من الطاف
جنابكم ان تمنوا على ببيان معنى هذا الحديث الشريف وشرحه وتبيينه على وجه التفصيل
وهذه عبارته سأل راس الجالوت مولانا الرضا عليه السلم فقال يا مولاي ما الكفر
وما الايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما رجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت
حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا
كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلام
حمله على عجزه وشجعته نفسه لسؤال اخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر
المتوحد والموحد الموجد والجاري المنجمد والناقص الزائد **فلما سمع الرضا عليه السلام**
ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه ابي شيء تقول وممن تقول ولمن تقول بينا انت
انت صرنا نحن نحن فهذا جواب موجز واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الداري والحمد لله
الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المتفقان المختلفان وهما الرجوان

وشقيه

ونص به القران حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان

ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان ونما قلنا يظهر جواب باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن و

الصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان فلما سمع راس

الجالوت كلامه عليه السلام بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول

الله ص وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** راس الجالوت

هو اكبر علماء اليهود كما ان القسيس والجاثليق والبطريق من رؤساء علماء النصارى واليهود من هاد

الرجل اذا تاب ورجع قيل انما لزمهم هذا الاسم لقول موسى ع انا هدنا اليك اي رجعنا وتضرعنا و

اليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا واحدة وهي ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن قبله شريعة الا

حدود عقلية واحكام مصلحية كما لم يكن قبل التورية كتاب وانما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده

شريعة اخرى لان النسخ في الاحكام بداء وهو ممتنع على الله وقد حكى الله عنهم نفي البداء بقوله تعالى

وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وتلك السؤالات لراس الجالوت مبنية على مذهب الجبرية

والاضطرار في افعال الانسان وغرضه الايراد على اصحاب الشرايع والاديان في تميزهم بين الكفر و

الايمان في استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب والاستدلال له على طريق المحاجة بالاية الشريفة

قوله ما الكفر وما الايمان وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان الاستفهامات منساقة

للايراد على التفرقة بين الكفر والايمان في المؤاخذة والعقاب والاجر والثواب على رايه الفاسد من

مجبورية كل احد على ما عليه من الكفر والايمان فلا يكون هناك ما يستلزم العذاب لا لاستعلام ماهية

الكفر والايمان لعدم ملائمة لاستشهاده بالاية حيث لم يدع على ذلك حكما يستدل عليه بها ولا يوافق

ساير سؤالاته واجوبة الامام عليه السلام عنها الظاهرة في كون المقصود منها واحدا كما سننبه عليه والكفران يحتمل

ان يكون عطفا تفسيريا للكفر والايمان فكان المراد بهما الكفر بالرحمن والكفر بالشيطان والتعبير

عنهما ثانيا به للاشارة الى ما عبر عنهما بالكفر في القران كما سننبه عليه وان يكون المراد منهما الكفر بالمعنى

المتداول بملاحظة ارباب المذهبين حيث يسمي كل منهما معتقد الاخر كفرا وان اختص احدهما بهذا الاسم

في نفس ويحتمل ان يكون المراد كفران النعمة اي مطلق العصيان الموجب للمؤاخذة على اعتقاد المسلمين و

المراد

المراد بالشيطانان شيطان الجن والنفس الامارة اللذين يستندون الكفر والضلالة الى اغوائهما وتسويلهما في القلب فانكرهما في توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللعن عليهما عندهم لنسبة الشرور الى اغوائهما **وقوله** اللذان كلاهما المرجوان اشارة الى ايراد اخر على الطعن عليهما والاستعاذة منهما وهو ان هذين السببين للكفر الذين يزعمونهما الشيطانين هما من النعماء المرجوة التي من الله بها على عباده في سورة الرحمن في قوله خلق الانسان علمه البيان حيث ان الاية في مقام الامتنان ودلت على مجبورية الكفر والايمان فيكون سببهما مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل منهما في الانسان امران فطرة اقتضائية مستعدة له وفعل يوجب خروج ما في قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما اضطراري من فعل الله سبحانه دل على الاول قوله تعم خلق الانسان اي على ما هو مبتلى بخصوصه ويصير اليه وعلى الثاني قوله تعالى علمه البيان اي علمه ما في فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان وجعله ظاهرا ومبينا فصار ما لحقاية فالاغواء الذي ينسب الى النفس الامارة هو من الفطرة الاصلية والجبلة الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلم الى قوله مليا لم يحر من باب الافعال الاجوف لو اوي من المحاورة بمعنى المجاوبة لما فيها من مراجعة كل من المتحاورين القول ورد الكلام يقال تحاور الرجلان اذا رد كل منهما على صاحبه ونكت من نكت بضم الكاف اي بفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضيب وهو ان يخط بها خطا فيؤثر فيها كالمفكر المهموم واطرق اي ارخى عينيه ينظر الى الارض وفي الصحاح عن يعقوب اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم ومليا اي طويلا وسكوته عليه السلم اما لاظهار التنفر والتضجر عن محاورته استنكارا عليه لمقالته المنافية لجميع الشرايع حتى دين اليهود الذي هو منهم و بتفسيره الاية الشريفة بخلاف ما اراد الله تطبيقا لما براه الفاسد او من باب المساكتة عن سؤال الجاهل وحمل سؤاله على ما لا يليق ان يصدر مثله عن سائل عاقل او من باب المداراة وتمكينه على اظهار جميع ما اختلج في قلبه من الشبهات حتى كان اصغائه عند الجواب اوقع في استفادة الحق او لانه عليه السلم يعلم بالامارة او من حال ذلك اليهودي انه يسئل عنه سؤالا اخر واراد ان يجيب عنهما بجواب واحد اظهارا لعلو فضله وتعريضا على افتخاره بعلمه ليكون اتم في اسكاته وافحامه

وكان كالاعجاز له او لتوقير الحكمة كما روى عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلام انه سئل عن
مسئلة فتراخى في الجواب فاجاب بعد التأمل فقيل له في ذلك فقال توقير الحكمة **قوله**
فلما راى راس الجالوت سكوته عليه السلام حمل على عيّه وشجعته نفسه لسؤال آخر العيّ خلاف البيان وقد
عيّ في منطقه فهو عيّ على فعيل وفي هذا الكلام ايضا اشارة الى ان غرض اليهودي من الاستفهام
مجرد المحاجة لا لاستفادة الحق **قوله** فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر
المتوحد والموجد الموجد والجاري المنجمد والناقص الزائد تلك الاستفهامات مبنية ايضا على
الانكار على التميز بين الكفر والايمان باستحقاق الثواب او العقاب في الجزاء كما يشير اليه كلام الامام
في آخر الجواب بقوله عليه السلام وبما قلنا يظهر جواب باقي سؤالاتك فانه ظاهر في كون مدعاه في سؤال الاتحاد
وانما اوردها ثانيا شبه الغاز واحجية اعتراضا على المذهب الحق بانه يلزم اسلم الحكم بالمتنافيين نظرا
الى كونهما واحدا بزعمه في الاضطراب وعدم القدرة على خلافه فيما تلبس به فكيف يحكم بتكثرهما باعتبار
اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثرا باعتبار صلاحية فلا يتحدان فيهما بالنسبة الى كل انسان فكيف
يحكم بتوحدهما في الصلاحية والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجَدا بالفتح لغير نفسه وهو الله
فكيف يكون موجدا له ومختارا فيه والى كونه جاريا عنه بالفطرة والمشية السابقة الالهية فكيف يكون واقفا
ومنجمدا متوقفا على اختيار العبد واجزائه والى كون الناقص هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن ازدياده
والتكميل **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله عليه السلام هذا جواب موجز تسويل النفس تزيينها
وبينا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقع بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا
نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات رقبتنا اياه وفي النهاية بينا وبينما ظرفان بمعنى المفاجاة ويضافان
الى جملة يحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله افحام بالجهل فان الغرض الاصلي
لرئيس الجالوت من المخاصمة مع الامام عليه السلام الاحتجاج على مطلبه الفاسد بالآية الشريفة فاثبت عليه عدم طريق
له الى فهم معنى الآية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغايب عن محضر الخطاب معنى الخطاب
المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلثة اما بكونه من اهل بيت الخطاب المطلعين على القرائن المنفصلة
والشواهد الحالية والاشارات الحضورية والتنبيهات الشفاهية بنشوه في زمرتهم واستحضاره

ما لديهم واستخلافه عنهم واستيمانه لاسرارهم او باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقررة
في العرف او اللغة او باستعلامه من احد المخاطبين بلا واسطة او بواسطة معتبرة ونبه الامام ثم على
نفي الثلثة بالنسبة اليه فنسبه اولا بابن ابيه وناداه به تنبيها على ان ابيه غير منتسب الى من خوطب به بل
فيه اشعار بانه غير معروف مطلقا فضلا عن تلك النسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحي و ورثة علم القران
حتى كان مطلعا على غايته واسرار تنزيله وتاويله واشار ثانيا بقوله ثانيا اي شيء تقول الى ان لفظ
الاية ليس نصا ولا ظاهرا بمقتضى القوانين الوضعية فيما حمله عليه ولا يشبه كلامه كلام اهل المحاورة و
المجاوبة ولا هو سنخ الكلام بل هو من باب النعيق والنهيق ووجهه ان خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقا
على الاضطرار في افعاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقده من الكفر او الايمان والتزامه
بشيء من الدلالات المعتبرة بل معناه الظاهر المطابق للمتفاهم منه عرفا ولغة والمطابق لمحكمات اخر منها الاية
الاية التي استشهد بها الامام ع انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلمه ما يفصل ويبين كل
شيء فانه خلق الانسان وسوى نفسه فالهمها فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر
فمن يحيى حي عن بينة ومن يهلك هلك عن بينة وهما من اجل نعماء الله سبحانه للانسان فلا يستلزم
جبرا ولا اكراها اذ ارشاد السبيل واراءته طريق الخير والشر ليس معنى الزامه والاكراه عليه ويمكن ان
يكون المراد بالبيان العقائد الايمانية الحقة او ما يعم نحوها من العلوم الدينية وبتعليمها اعطاء
اسباب حصولها من نصب الدلائل الربوبية وايجاد المشاعر الادراكية بان ركبت في عقولهم ما يدعوهم
الى الاقرار بالعقائد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها ومن عليهم بها فمن عمي فكفر
فقد غشها وعليها ستر بسوء اختياره من التمادي في الغفلة واتباع الشهوات ويشير الى هذا قوله سبحانه
وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلَى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى
شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ يعني نشر خالقهم من اصلاب معادنها الاصلية و
مباديها العقلانية ونصب لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية والمشاعر العقلية الداعية
الى الاقرار بها وصارت بها ذواتهم شهودا ويستمعون بها الخطاب الست بربكم كما يستمعون بها
الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الجسمانية وقالوا بالسنة تلك العقول بلى انت ربنا وهذا الاشهاد

من جهة كراهة ان يقول الجاحد يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين دلت الاية على اقرار الجميع باقتضاء فطرهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان خروجها عنها بالغفلة ونبه ثالثا بقوله عليه السلم ومن تقول على كون ما فهمه من الاية منقولا عن المنزل للقران ولا عن ملته المنزل به ولا عن اوصيائه وامنائه بل خلافه ثابت عنهم ثم اشار بقوله عليه السلم ولمن تقول بانك مع قصورك وسوء فهمك وعدم استنادما فهمت الى سند يحتج به على مع ما لى من معرفة معانى القران بجميع طرقها فانى ابن رسول الله صلى الله عليه وآله المخاطب به وابن اوصيائه ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن اهل القران واهل المعرفة بتفسيره وتاويله وظاهره وباطنه ابا عن جد فقال لنا ما نزل على جدنا واعطانا علومه فى المهد وكهلا كنقل الكمون الى الكرمان ثم اكد ذلك بقوله بينا انت انتصرنا نحن نحن على طريق الاستفهام الانكارى بحذف الاداة تنبيها على ستره بان علمهم ليس بمكتسب يعنى هل صرنا نحن متلبسين بما نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية عن التبيان فى زمان صرت فيه متلبسا بما لك من كمالاتك التى تظنها كمالا كلا بل انت اكتسبتها بتقدم ازمنة عمرك ونحن على ما نحن فيه من يلد وتولدنا بل نحن نحن قبل خلق الارواح والابدان وكان جدنا صلى الله عليه وآله نبيا وادم بين الماء والطين ونحن انواره المحدقون عليه السابقون السابقون ونحن المقربون حملة القران واهل الذكر واولوا الامر فليس لك ان تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيها على ان تلك الرتبة الكاملة الاولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بينى وبين ابائى العظام ونحن نور واحد من اصل فارد **قوله** عليه السلم واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الدارى والحمد لله البارئ الى قوله وهما المرجوان لنا اقحم اليهودى فى الجواب الموجز بعدم ورود ايراده بالاية هداه ثانيا فى الجواب المفصل الى حقيقة الامر فى معنى الاية ودليل اصل المسئلة وحيث ان من شرط تاثير الحق فى قلب السامع تلبسه بحال الاستفهام والتهيؤ للدراية وترك المحاجة شرط عليه بان يكون من اهل الدراية والفهم بدأ بحمد لله البارئ ليكون اول كلامه ردا على شبهة السائل لان كلمة التحميد المعروفة فى الالسنة والاسماء الدالة على استحقاقه تعالى للحمد كله وتوصيفه بالبارئ مشعر بالعلية يشهد بان فعله

خصوصا

خصوصاً خلقة الاشياء الذی منه خلق الانسان محمود وخیر محض فلا یصدر عنه الشر ولا یظلم ولا یجوز
فی الجزاء فتوهم کونه شراً کما وقع للسائل فی خلقة الکفر خطاء فی الفکر القاصر وان کان کذا فی الفکر القاصر
کما قال العارف الشیرازی پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
وقوله ع الکفر کفران جواب عن سؤاله عن کفرین وهما المشار الیهما بقوله تعالی والذین کفروا اولیاؤهم
الطاغوت وقوله فمن یکفر بالطاغوت وفی توصیفهما فی الجواب باوصاف واحدة تنبیه علی صدق السائل الملزم
موافقة نوعین مختلفین فی الجنس اتحادهما واتفاقهما فی تمام الحقیقة ودفعاً لاستبعاد السائل عن
اجتماع المتضادین فی صدقهما علی ماهیة واحدة فقال وهما الشیئان المقبولان المردودان ویحتمل
ان یکون المذکور فی الروایة السیان بالسین المهملة والمقصود واحد یعنی هما متماثلان من جهة
الاختیار وعدم الاکراه والاجبار والقبول والرد لهما موکول الی ارادة الانسان واختیاره والمراد
انهما مختلفان باعتبار المقبولیة والمردودیة بالنسبة الی المتصفین بهما فالکفر بالله مقبول لاولیاء
الطاغوت والکفر بالطاغوت مقبول لاولیاء الله وکذا الرد فی العکس **وقوله** وهما الشیئان

لاحدهما الجنة وللآخر النار اشارة الی ان الاختلاف فی الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار کما قرر فی الایمان ومن هذا ظهر ایضاً معنی قوله

المتفقان المختلفان ای متفقان فی القدرة والاختیار وصلاحیتهما للصدور عن الانسان ومختلفان فی
الثواب والعقاب وفی تعلق الارادة الفعلیة بهما واللام للعهد بما فی السؤال المذکور بالصفات
المتقابلة ولعله سقط ضمیر الموصول عن القلم **قوله** ع وهما المرجوان ونص به الرحمن الی قوله تکذبان
جواب عن الشیطانین فی السؤال وهذا شروع فی بیان معنی الایة علی وجه یتبین منه حقیقة اصل
المسئلة فقال النعمتان المرجوتان فی الایة هما الکفر والایمان فانهما باعتبار خلق القدرة علیهما
المفهوم من قوله تعالی خلق الانسان نعمة وباعتبار هدایة الله سبحانه سبیل الحق منهما المدلول
علیه بقوله تعالی علمه البیان نعمة اخری ثم ذکر الایة الشریفة استشهاداً لما افاده وتنبیهاً علی کونه
تفصیلاً لمعنی الایة الاولی والمراد امتزاج بحر الخیر والشر باعتبار اجتماع دواعیهما فی فطرة الانسان و
اثارهما وهو ضمیرهما فی قلبه کما ورد کل ذلک فی معتبرة الاخبار وهذان البحران احدهما بحر اجاج والاخر
عذب فرات والاول وان کان ممنوعاً عن التناول کما ان البحر الاجاج ممنوع من الشرب والاستعمال الا
انه یحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشیطان فی تسویله فی الجنان وتزیینه فی النظر القاصر ومنه

مخرج لا الى السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللئالي من البحر الاجاج وهما يلتقيان في
فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما حاجز من العقل والاختيار وهبه الله الذي تم بلطفه للانسان فيجري
كونهما مخلوقين ملتقيين لا يستلزم بغي احدهما على الاخر وتداخلهما وبهذا تبين معنى الاية
السابقة ايضا على وجه لا يستلزم نقصا ثم انه عليه السلام بعد ذلك اشار الى دليل اصل
المسئلة اعني كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو اوضح الادلة واتمها واخصرها
وابعدها عن النقض والايراد وهو الشهود والوجدان بقوله ع وسلم قولنا ان كان سنخ الانسان
والسنخ بمعنى الاصل يعني لم يخرج عن فطرته الاصلية والجبلة الانسانية الى الشيم الشيطانية
وقوله عليه السلام وما قلنا بل هو جواب في جميع سؤالاتك اي التي ذكرها ثانيا بقوله
ما الواحد المتكثر الخ وعرفت ان المقصود منها واحد فيكفيها جواب واحد **قوله** والحمد لله
الرحمن الى اخر الحديث شكر لله على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمته العامة
الدالة عليه الاية السابقة التي عرفت شمولها للمؤمن والكافر في خلقهما والتنبيه على كونه وجه
تصدير السورة باسم الرحمن والصلوة والسلام ارشاد للناس الجاهلين بالتوسل بالرسول صلى الله

عليه وآله المبعوث على الثقلين للهداية اتماما للحجة

والاستعاذة عن الشيطان المخلوق في قبالها

للغواية تكميلا للامتحان

والحمد لله اولا واخرا تم

وانا العبد الاقل

محمد علي

الرضوي الموسوي العلوي الفاطمي

في سنة ١٣٠٥ ه

ومن افاداته
ايضا قدس الله روحه
ما افاده في شرح خطبة مولانا
رئيس الموحدين وسيد الوصيين
صلوات الله وسلامه
عليه حيث قال
قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

في شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في جوامع التوحيد واما ثقة الاسلام في الكافي مسندا عن مولانا ابي جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا اي طلب قيامهم في حرب معوية ابن حرب فحثوا في التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين **فقال** صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد يضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا امد ممدود ولا نعت محدود وسبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته حد الاشياء كلها عند صفته ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها

بائن ولم يخل فيها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه
لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى
الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما احاط
منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغيره صروف الزمان ولا يتكاده صنع شيء كان انما قال
لشيء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وصانع كل شيء فمن
شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهله تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء
علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها قبل تكوينها لم يكونها
لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ونقصان ولا استعانة على ضد مثاور ولا ند مكاثر ولا
شريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ
ولا تدبير ما براء لا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكير في
علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وحكم محكم
وامر متقن توحد بالربوبية واستخلص المجد والثناء وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء و
توحد بالتمجيد وعلا عن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء وعز وجل عن مجاورة
الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشرك في ملكه احد الواحد الاحد
الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صرف
الامور الذي لا يبيد ولا ينفقد بذلك وصفت ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن
جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى كلامه الشريف
الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهذه الخطبة من جلائل خطبه المشهورة اشتملت
على حقايق التوحيد وغوامض معارف التمجيد ومتضمنة لابطال شبهات المشبهين واوهام
الملحدين وانا اشرح بقدر وسعي بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف ورموز اللطايف
وان كنت كما قيل ابن الثريا من يد المتناول فاقول قال عظم من قائل
الحمد لله صلى الله عليه وسلم كلامه بحمد الله تعالى مصدر بلام الجنس الدال بعمومه على جميع المحامد

من كمال ذاته المتجلّي بصفاته العليا في الامكان وشمول عواطف نعمائه بسعة رحمته التي ملئت
جميع الاركان فلا يفوته شئ وبعظمته التي لا يخرج عن سلطانه نور وفئ بلا واسطة او بواسطة
يرجع اليه فكل شرف وخير ينتهي اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة
وغيرها واختصاص الثاني بالاول وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول
بالثاني ولفظ الله علم للذات الاحدية على انها بكمالها الذاتي مبدء الصفات الالهية والنعوت
الازلية في رتبة الوحدانية ولا ينافي كونه علما للذات بالالتفات الى استجماعها للصفات كما
يستفاد من بعض الروايات في كونه الاسم الاعظم وهو في رتبة الواحدية كما في بعضها **قال عم**
الواحد الاحد الصمد المتفرد **اقول** هذه الاسماء المقدسة الاربعة يشير الى المراتب الاربعة
للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي وتقديمه على الاول مع تاخره
عنه في الرتبة لكون صفاته تعم معرفة لذاته تعريفا كشفيا كما في تقديم الله على احد في قوله تعالى
قل هو الله احد فان لفظ الله اشارة الى الرتبة الالوهية الواحدية وهي رتبة الصفات والاحد الى
الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الافعالي والمتفرد الى التوحيد الالوهي **ونحن نذكر**
تفصيل تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو تمحيض
الحق تعالى في رتبة ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثرة فلا يتجزى بالابعاض ولا يتكيف بالاعراض
ولا تعتريه الروايات والاعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة
ولا كيف ولا وصف ولا حيث وفي كلام ائمة الممتنع عن الصفات ذاته وحيث لا كثرة فيه فهو منزه عن
شائبة معنى غير صرف الوجود البات **مكاشفة** انه سبحانه بحكم المبدئية الاولية لكل
ما في الامكان لا يسبقه شئ يقتضي وجوده فوجوده واجب لذاته ليس الا نفس الذات نظرا الى امتناع
انفكاك الشئ عن نفسه وامكان انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر يعم الوجود والمهية
فان المهية نفسها واجبة فهو تعينها فهو الله تعالى عين الوجود لا يصاحبه في القدم غيره لان الوجود
بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه في الوجوب لان غيره غير واجب لنفسه بل الوجود وهو
سابق عليه فيدل على الوحدة الصرفة ايضا انه اذا كان مركبا فغير وجوده ان كان محض ليس فليس بشئ لا

اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالجزئية التي هي الامور الوجودية وان كان
مفهوما ذهنيا فقد رتبة وصيرورته ذا حقيقة بالوجود فلا يشاركه في القدم بل هو مخلوقه ولا
يجري عليه وان كان وجود الموصوف صرف الشيء لا يتكرر فالكثرات عادت الى الملك والقديم لا شريك له　　لا يتكثر بمحض الشيء م
والله عز اسمه بسيط الحقيقة احدي الهوية وحداني الكينونة منزه عن الظهور والبطون فضلت
هنالك الاشارات وانقطعت دونه العبارات ليس كمثله شيء وقل هو الله احد **تعريفات**
عرفانية الاول اذا عرفت انه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة لتحصل　　بل يظهر لك امتناع دركه بكنهه والاحاطة به اذ عرفت المعرفة تحصل
بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاطر وناظر قال مولانا الصادق عليه السلم كل ما ميزتموه باوهامكم
فهو مخلوق ومردود اليكم وفي المروي عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله
والجاه الطلب الى شكله السبيل اليه مسدود والطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه
تفريق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجه وجيه اخر لامتناع الوصول الى دركه وهو قيومته
بوجود الاشياء واستمداد كل شيء في كل آن في وجوده عنه فليس لشيء وجود مستقر يصل اليه
بيان ذلك ان معرفة الشيء لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند العالم وعلمت انه صرف الوجود
الخارجي فلا صورة له ينطبع في الخيال او بحضوره عند العالم وهو محال اذ لا شيء معه ازلا وابدا وهو
معه لان الاثر المتقوم بالمؤثر كل آن له وجود جديد كشعاع الشمس القائم بنورها فلو كان مع المؤثر
كان يتحصل القوام مستقرا حين ما كان عنده اذ المعية يقتضي الاستقلالية في الوجود وهو من
المستحيلات لان رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل اليه ابدا ولا وجود له في رتبة المؤثر حتى
يعرفه وهو في كل آن في الهلاك والبوار وبذلك ربما يفسر قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه
بايراده نعم الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما المؤثر فلكون
الاثر ظهوره ومن شؤونه وباق بابقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط باثار نفسه وظهوراته لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار **الثاني** واذ لا يسع شيء من الاشياء في الحضرة الاحدية من
الحدود والقيودات فلا يدخل في عداد الاعداد في مقابلة ثانيها بل كلها مستهلك عنده وحدة
غير عددية بل هي وحدة محيطة سرمدية لان الواحد العددي ما يتكرر بتعدده ويمتنع ان يكون معه

في رتبته حتى يتكثر ويدخل في العدد وهو المنقول ايضا عن الحكماء الاقدمين مثل فيثاغورس الالهي
تلميذ سليمان النبي عليه السلام وغيره وبالجملة لا ثاني له في حد ذاته بل هو محيط بكل شيء بظاهره وباطنه
وملكه وملكوته حتى بالوحدة العددية فلا يحاط بها وهو حاط عليها والمكونات باجمعها قضها وقضيضها
واوجها وحضيضها كلها متأخر عن رتبة ذاته نعم ليس معه قال مولانا الرضا عليه السلام لم يزل
واحدا ليس معه شيء ولا يزال كان خلائق هذا واحد وهذا واحد في رتبة ذاته وتقريب المثال الذي
قدرة السلطان وقدرة اعوانه من امرائه وولاته وحكامه منزلة على قدرة رئيس القرية فان هذه
كلها شئون قدرته ومظاهرها وقائمة بها ومستهلكة لديها ولا شيء منها في رتبته حقيقتها وهي
محيطة بها احاطة قيومية بحيث لو انتفت انتفى الجميع ولا عكس فلا يباينها حتى يبقى قدرته واحدة
وقدرة خدامه واحدة تباينها والا ما نفدت بانتفائها ولا هي عينها فالاثار المترتبة على قدرة الاتباع
ينتهي الى قدرة السلطان حقيقة وهي اثارها في الوجود ومع ذلك شرورها يرجع الى الحقائق انفسهم
لا الى السلطان وله تعذيبهم بها وكذا احسانها ولا ينافي ذلك كون القدرة مطلقة من حيث هي كمالا و
شرفا وقس على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **الثالث** واذ علمت ان الواجب
لذاته في الوجود ليس الا نفس الوجود فلا شريك له في الوجوب والازلية والغنى المطلق لما تكرر
ان محض الشيء لا يتكرر ومحض الوحدة لا يتكثر شهد الله انه لا اله الا هو **الرابع** وحيث علمت
انه صرف الوحدة من غير حد ونعت وجهة فلا نسبة له سبحانه بلينية بينه وبين خلقه مثل نسبة الممكنات
بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا ولا يماثله ولا يجانسه ولا يوافقه ولا يخالفه ولا يساويه ولا
يباينه ولا يتصل به ولا ينفصل عنه ولا يفارقه ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا عليه
ولا اليه ولا منه ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كل ذلك من خصايص الممكنات ونسبة
بعضهم الى بعض وتوابع الحدود والهيئات والله تعالى فاعلها وجاعلها ولا يجري عليه ولا يوصف
ولا يضاد شيئا الا ان الشيء فعله المتقوم به والى هذا يشير كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام الادوات
تحد انفسها والالات تشير الى نظائرها اعرفوا الله بالله انى لمد الخلق وخالقها وقال عليه السلام
داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج من الاشياء لا كخروج شيء عن شيء مع كل شيء لا

بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة قريب في علوه وبعيد في دنوه انتهى وهو كما قال مولانا الرضا عليه السلام
كنهه تفريق بينه وبين خلقه ليس كمثله شيء وهو السميع العليم **الخامس** انه تعالى
منزه عن التنزيه حقيقة كما هو منزه عن التشبيه لان سلب الشيء عن شيء يستلزم تصور النسبة
الحكمية وهي فرع امكانها ثم الحكم بالسلب من حيث تمنع النسبة فلا يتصور في الصفات السلبية له
عز وجل يرجع الى ضرب من التحليل الى سلب النسبة على قياس الحكم بامتناع اجتماع النقيضين
وهو بتصور النقيضين بشخصهما واجتماع الشيئين بمفهوم الكلي ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة
بينهما سبحان الله عما يصفون **السادس** يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة
لا لنفسه لانه متاصل بخلوص كينونته ومتقوم بخلاص انيته واجب بحقيقة هويته ولا لفعله
لانه مبدأ الكل ولا يخرج عن سلطانه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض والحاجة
الى الواسطة التي هي في قبضة قدرته في خلق الاشياء راجعة الى المخلوق في قابليته لاستفاضة
الوجود منه سبحانه على النسبة التي قدرها في الاسباب وعنت الوجوه للحي القيوم **السابع**
تجل ذاته المقدسة عن حلول العوارض الجسمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المتجددة
اذ ليس شيء معه لم يكن ولا يكون ابدا ولاستلزامه التركيب من جهتي الفعل والقبول وتغيرها
بتجدد المتعاقبات من قوتي الدفع والجمع وفي كلام الرضا عليه السلام ما علمت ليس معه شيء ازلا وابدا
كما تقدم ونسبة الرضا والغضب والكراهة والحب والبغض وامثالها اليه سبحانه بتاويل الغايات
دون المبادي والاثار دون المعاني كما في المروي عن توحيد الصدوق قده من ارجاع امثال ذلك
الى اوليائه فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه تعالى جعلهم ادلاء نفسه وسنبينه على
مزيد بيان لذلك ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله من يطع الرسول فقد اطاع الله

المقام الثاني في التوحيد الصفاتي الذي يشار اليه في اسم الواحد وهو
في رتبة صفاته تعالى والمراد منه نفي التكثر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هي عين
الذات الاحدية وتكثرها باختلاف المعاني والمفاهيم المقصودة منها في الكتاب والسنة بحسب
ظهور كمال الذات وتجلي نورها في الحدث على حسب فهم العقول والمشاعر من ملاحظة اثار فعله تعالى

في التوحيد الصفاتي

من غير

من غير تكثر لها في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة
قطعية **الاول** وحدة الذات وتعاليها عن تكثر مبادي الصفات فيها كما تقدم بيانه والى اشار
مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف بالاقتران
وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع عن الازل الممتنع عن الحدث **الثاني** صحة اثبات تلك الصفات
بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها على معنى اثباتها له بحسب تجلي نوره
في رتبة الالوهية المسماة بالواحدية في الحدوث على كينونته مرايا العقول والمشاعر حيث نشاهد آثار تلك
الصفات في الآفاق وفي انفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق متقن لا يصدر الا عن حي قيوم قادر
عالم حكيم ذي رحمة واسعة عامة وفيض كامل وغير ذلك من معاني الصفات الدالة عليها اركان
الموجودات واعيان المكونات ولطائف الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات مضافا الى ما نطقت
به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
العليا والاسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة وبالجملة بملاحظة هذين الامرين
القطعيين يوجب الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره
بكمال ذاته في الحدوث في الصادر الاول الذي هو مظهر صفاته واسمائه **الثالث** توصيف الله تعالى
مع تقدسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكثر باختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها
بحسب المبدء حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام
كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع و
البصر ذاته ولا مبصر فلما ان حدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم على المعلوم ووقوع القدرة
على المقدور اي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حتى حسب مد وكنا بملاحظة المفاعيل
لا على ما هي علم وقدرة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته فشبهوك
وجعلوا آياتك اربابا فمن ثم لم يعرفوك يا سيدي ولا يتوهم ان تلك الآثار المنتزعة عنها الصفات المتكثرة
يستلزم تكثر الجهات في الفعل المستلزم لتكثرها في المبدء الفعال فاين المتخلص عن ضيق الكثرات
فيه لان تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقومة قيام التحقق بنفس الفعل مثل قيام

الانكسار والكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته تعالى صنعه ونحن لا ندرك حقيقة لعدم تعدد جهاته .
ذلك لعدم الكيف له كما قال مولانا الصادق عليه السلام اذ الكيف مفعوله فلا يجري عليه وبالجملة لفعله تعالى
جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثر بالجهة الاخيرة المجعولة بنفس الفعل وعدم تعلقها الا وهما
لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبعت في المرآة المعوجة والمنطبعة فيها هي صورتها المتلقاة
منها وصح ان يقال هذه صورة الشاخص ومع ذلك ليست كما هي قال امير المؤمنين عليه السلام
لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع وفي كلام آخر له عليه السلام رجع من الوصف الى الوصف ودام
الملك بالملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله انما تحد الادوات انفسها وتشير
الآلات الى نظائرها وقال مولانا الرضا عليه السلام ما وقعت عليه من الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة
في المرآة مع تغايرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يقال ليست صورتها ولا تشير اليها ومثال الشبح المرئي
عن بعد صغيرا او ظلمانيا لا يمكن ان يقال هذا ليس بزيد ومن ذلك انه يصح توصيفه سبحانه بانه باق امس وفي الآن
وغدا مع ان بقاءه ليس امتدادا الا يعتريه الازمنة وليس له ماض واستقبال كشف حقيقة
واذ علمت ان توصيفه تعالى بالصفات بمفاهيمها المتكثرة ليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاحدية
بل بظهور فعله وحدوث الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات اشارات
الى المسمى المجهول لا معرفات كاشفة عنها وبهذا الاعتبار رخص الشارع توصيفه بها في مقام العبادات
والدعاء والمناجاة كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم اي الوصف كفر وبه وبالموصوف
شرك والمعبود هو المسمى والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال سيد
الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول امرك لنزهتك عن ذكري اياك فالتوصيف بالنعوت الالوهية
وصفات الربوبية وهي مقام ظهوره لنا في رتبة الواحدية دون الاحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن
وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه شيء في ظاهريته لان جميع ما في الوجود آياته ومظاهره والى
هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في دعاء العرفة أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك فلا شيء اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر منه في رتبة ظهوره ونور مشيته وفعله
ويتقرب واخر ظهور كل شيء اما بشكله ان كان جسما او بصفاته ان كان غيره وظهور الصفة بآثارها

وافعالها والا فحقيقة كل شئ وكنهه مستورة غير ظاهرة وظهور جميع المكونات موجودة بها وهي
آثار الحق تع فهو اظهر من كل شئ ولا مظهر لغيره ونعم للبصر الطالب لاستظهاره تع الالتفات الى ظهوره
سبحانه بالاشياء بعد ملاحظة وجوداتها ولذا قال عليه السلم بعدما ذكر عميت عين لا تراه ولا تزال
عليها رقيبا انتهى على كل شئ ودني من كل شئ تجلى لخلقه من غير ان يرى وهو بالمنظر الاعلى

في التوحيد الالوهي

المقام الثالث في التوحيد الالوهي المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد
الواجب القديم عن الشريك في الالوهية ووجوب الوجود والغنى المطلق وفيما تبين وتقدم
كفاية لمعرفة ذلك لما عرفت ان الواجب القديم لذاته لزم كونه صرف الوجود الحق المستقل وهو
لا يقبل التكرر والتكثر ولا دليل اتم واوضح من ذلك على استحالة تعدد الالهة ونفي الشريك
ولتوضيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك فان كان هو غير الوجود فهو لا شئ ولا يشاركه وان كان
من الوجود فلا يتعدد ويتكرر وان كان مركبا من الوجود وغيره فقد دخل ذلك الغير بالوجود و
هو مبدئه فلا يقترن بالقدم والوجوب ولا يجري عليه فالواجب غير متعدد ولا تتخذوا الهين
اثنين انما هو اله واحد **تذييل** كما ان الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا صادره
الاول وهو نوره المقترن لمشيته وكتابه الذي ملأ جميع اركان الامكان من المهيات ولوازمها
واسبابها وعللها ومقوماتها ومشخصاتها وعوالمها وسوافلها واوقاتها وامكنتها ومقارناتها
بالوجود الامكاني والجعل الذاتي وهو وحداني لا تركيب له ولا حد له منزه عن الجهات و
الاقطار والحدود والقيود سوى حد الامكان لا تدركه العقول والابصار وهو اسم الله
الاعظم الاقدم لا يعلمه الا هو واشتملت به الصفات المحتاجة اليها المخلوقات كل ذلك صريح
الخبر المعتبر المروي في الكافي مسندا عن مولانا الصادق عليه السلم وهو وجه الله الذي لا يهلك
ولا يبلى ومحله الامكان الذي هو خزائن الله التي لا يعلمها الا هو في قوله تعالى وكل شئ
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاوجد بهذا النور بالوجود الكوني جميع المكونات
على ما اقتضته الحكمة عند حصول اسبابها في اوقاتها وامكنتها مترتبة متدرجة

في التوحيد الافعالي

المقام الرابع التوحيد الافعالي المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر به في

جملة من الاخبار هو المستغني عن كل شيء المفتقر اليه كل شيء وفي بعضها السيد المطاع الذي ينتهي اليه
السودد وانه يصمد اليه في الحوائج اي بعضها وفي بعض الروايات فسر بانه لا جوف له وهذا التفسير
ناظر الى رتبة الذات بمعنى انه لا حد ولا ماهية له فامر في باطنه وباطن في ظاهره فليس الا الوجود
البات البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الافعالي نفي الشريك له في افاضة الوجود واسناد
كل فعل الى مشيته وكل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه ويستمد منه بافاضة الوجود لا انه
انه الفاعل لا غيره والخلق آلاته كما قاله المجبرة والاشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل المستقل به
وحاجة الغير في فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعي الراجحة
الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدرية لبطلان الاول بالضرورة الدينية والبداهة
العقلية من تقدسه تعالى من قبائح الافعال الصادرة من العباد ورضائه بها واستلزامه بطلان
الشرائع والاحكام وسقوط الثواب والعقاب وقد قال الله تعالى وَلَا تُجْزَوْنَ اِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعَى وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا اَنْفُسَهُمْ
يَظْلِمُونَ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا اَنْفُسَكُمْ اَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ اَمْ مَنْ يَاْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِعْمَلُوا
مَا شِئْتُمْ اِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ الى غير ذلك مما ملأ به الكتاب العزيز من الايات البينات والنصوص
المحكمات وكلمات الانبياء والحجج البالغات وبطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي
صلى الله عليه وآله القدرية وهم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الامة نظرا بزعمهم تعدد الاله
من النور والظلمة وشركة اهرمن ليزدان وقوله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ
ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان الشرك في وجوب الوجود اقل قليل من الناس لا اكثرهم وفي المصحف
الالهي دلالة ظاهرة في ايات متكثرة على فساد تلك العبارة قال الله تعالى اَللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ
لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ اِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ هَلْ مِنْ خَالِقٍ
غَيْرُ اللهِ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ والحد الصوفية الجهلاء في تلك الايات بما ابتدعوا واسسوا
من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالاشاعرة غير انهم جعلوا العبد آلة الفاعل
هو الله كلا انها كلمة تخرج من افواههم تكاد تنشق منه السماء وتخر الجبال وتفصيل ما ذكرناه من
المذهب

جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

المذهب العدل الحق المطابق لجميع الآيات ان فعل العبد مستند الى ارادة العبد ومشيته
المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا في ايجاد المراد بل هو محتاج في التأثير الى افاضة
الوجود منه سبحانه بما سبق علمه ومشيته الكلية في تسبب الاسباب وامداد السبب بافاضة الوجود
على الاثر فلا يخرج شيء في ملكه عن سلطانه ومشيته ومع ذلك لا يلحقه قبح الفعل بل له العبد
نفسه وتقريب ذلك بالمثال لما اشرنا اليه سابقا من قدرة السلطان وقدرة اعوانه فان كل فعل
صدر عنهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان لتقويه بها والا لم يقدروا عليه ومع ذلك لا يخرج
عن اسناد فعلهم وانا لمته الى ارادتهم ومشيتهم من غير اجبار السلطان على ارادتهم وصح له
المؤاخذة الى اجراء قدرتهم على الظلم والقبايح بل هامحن فيه ادق من ذلك لحاجة كل عين او
فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته نظير تقوم نور جدران البيت
في كل ان باضائة السراج بحيث لو انقطعت انقطع لكن بشرط قابلية المستضيء بالكثافة والمقابلة
ونحوهما والحاصل ان كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي وجوده المتاصل به
وهو بافاضته سبحانه في كل ان بحيث لو انقطع صار معدوما كضوء الجدران بالنسبة الى اضائة
اضائة السراج في المثال وحقيقة من نفسه وهي حدوده وماهيته ومشخصاته وما من الله كله
نور وخير وما من نفسه ظلمة وعدم فالشرور والقبايح يرجع الى الماهية التي هي حقيقة نفسه
وان كان قيامها وقيام فعلها وتاثيرها في الاثار بالوجود وذلك لا يوجب شيئا ونقصا لوجوده
كمن بذل ماله لغيره وهو صرفه في المعصية فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة وصرفه
المبذول في القبيح من الامر الباذل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد وارادته و
هو بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان
الحق ومشيته ومن صح ان يقال الفعل كله من العبد وان يقال خيره من الله تعالى وشره من نفسه
وان يقال كله بمشيته الله تعالى والى الله تصير الامور والظاهر انه يتنزل الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلام
لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين **تذييل فيه تفصيل وتحصيل**
ما ذكرنا هو اقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم ايضا باعتبار درجات الايمان به الى اقسام

في اقسام التوحيد باعتبار التعلق

اربعة اخرى التوحيد التقليدي والنظري والحالي والشهودي **امّا التقليدي** فهو
توحيد العوام المتعطلين عن درجة الاستدلال تصديقا واذعانا للانبياء والعلماء بمعنى كلمة التوحيد
من غير تحقق وبصيرة وذوقهم لقلوبهم ودركهم حقيقته ولوازمه ومثلهم كما قال المحقق الطوسي
من صدق وجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها وباثارها **وامّا النظري** وهو توحيد
اهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالادلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل له العلم
بها بوحدة المؤثر فيدركونه بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى رتبة النظر والاستدلال العلمي
ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار حيث يرى دخانها فيستدل به على وجودها **وامّا الحالي**
فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة يعرفون انه من وراء الحجاب فظهرت في قلوبهم اثاره وذاقوا
حلاوته والتذوا بمناجاته واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من رتبة العلم الى مرتبة
المعرفة وهي اول مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار حيث احس حرارتها وشاهد ضياءها واستمتع
بانضاجها **وامّا الشهودي** فهو توحيد اهل الله صعدوا عن رتبة العلم الى الشهود
كشفت عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلت ظلمة البعد عن سرائرهم فقطع عنه كل شيء يقطعه عنه
واشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلم حين سئل عنه اترى ربك بقوله لم اعبد ربا
لم اره لا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل تراه العيون بحقايق الايمان والحقايق فوق درجة
مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالمؤثر على الاثر بل يدركونه بشهود نفوسهم ويرون وجه الحق في تجلي
صفاته ظهر الاشياء وفي كلام اخر له م ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبعده وفي كلام سيد
الشهداء روحنا فداه كما سبق في الدعاء ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك
تسمى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار الحسية راها وشاهد بنورها سواها و
هناك مرتبة فوق تلك المراتب يسمى بمقام الفناء في الله للواصلين من اهل المعرفة نسوا انفسهم
ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن انفسهم واستغرقوا في طمطام وحدانيته
فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باخلاقه ويسمى ذلك بحق اليقين وانما قلنا انه فوق مراتب التوحيد
فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى النفس لا يرون في الوجود غيره تعم وارتفع

ذكر الغير عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام
لكميل بن زياد في تفسير الحقيقة حين سأله عنها بقوله كشف سبحات الجلال من غير اشارة امحو الموهوم
وصحو المعلوم بيني وبينك اني ببيانه عني فارفع بفضلك اني من البين والمراد بالحقيقة المسئولة
عنها هو نور وجهه الذي اضاء به كل شيء كما في دعاء كميل واليه الاشارة في اية النور وهي المرتبة الواحدية
التي سبق ذكرها لا الذات الاحدية الصرفة التي لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما يبينه عليه السلام وفي
هنا ضلت افهام الصوفية واتباعهم وتاهت اوهام المبتدعة واذهانهم فقالوا انه وجود الحق تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **تتميم** في مقابل التوحيد الشرك ففي المرتبة الاولى فالقول
بتركيب الذات من الاجزاء او الجهات او الكيفيات وفي الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعاني المتكثرة
المفاهيم وفي الثالثة بتعدد الواجب وفي الرابعة باستقلال غيره سبحانه في افعاله وكونه مصدرا
للامور استقلالا او منشأ للاثار ويسمى به التعظيم ولا يسمى الاول شركا الا اطلاقا انما هو اذا جعل
مع الله الها اخر وعليهما كان الاله واحدا لعدم جعل الشريك مع الله الها اخر بل كان الاله شيئا ولسدا
مركبا من الاجزاء او الموصوف والصفة والثالث مع كونه تعطيل الوجود يسمى بالثنوية القائلين بالنور
والظلمة ويزدان واهرمن فالمنقول من مذهبهم ليس بتعدد الواجب بل كون الثاني محدثا من خاطر
ردي سنح للاول وهو منشأ الشرور فالشرك الشايع استعماله هو ما ينافي المرتبة الرابعة للتوحيد
اعني الاعتقاد بان غيره منشأ للاثار بنفسه اما تقليدا او غفلة عن فساده وما اضمر في قلبه وهو قسمان
جلي وخفي والمراد بالجلي ما يتعبد به العبودية وهو شرك عبادة صاحبه كافر نجس في الشرع وعلامته
التخضع والتخشع له بمعنى كمال الخضوع الذي لا ينبغي في الاديان والملل الا لله وهو السجدة له اذ
ليس فوقه خضوع حتى يختص به الواجب تعالى وبالخفي وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضاء سبحانه ومنه
قوله سبحانه اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي جَعَلَ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ وقوله عز من قائل اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا
الشَّيْطَانَ واليه الاشارة في قوله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ضرورة ان التلبس
بهذا الشرك من متابعة الهوى والشيطان لا يتبعه ولا يمنه ادعاء تعدد الواجب وخالق الاشياء
بل تعدد المؤثر في الوجود **قال عليه السلام** الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان **اقول**

معناه انّ وجوده ما مسبوق بعلّة ولا كينونته مركبا من اجزاء حسية او عقلية او مادة وصورة ولا
يتعين بقيود شخصية ولا في كماله مقترن بصفات زائدة فان كل ذلك من مكنونات وهم، نعلها فلا
يتقدّم في الكون او التراخي لا بضا منية في الوجوب في القدم وقوله ولا من شئ خلق ما كان هو معنى
الابداع وتاسيس الابس لا من مادة ولا من مدّة ولا باحتذاء مثال وهو خاصة سبحانه في الايجاد
ولا يستطيع له غيره ويراد بالخلق اذا اطلق **مكاشفة** وتوجيه كلام الشريف مع عدم
عدم انحصار ايجاده بالابداع وصدوره غالبا بتبديل صور المواد هو اما بتخصيص ذلك بالخلق الاول
اول الصوادر كما يشعر به لفظ الماضي او بان ايجاد الصورة فيما له مادة ابداع لها من غير شئ ايضا وهو ثم
ذلك به تعالى كما هو مقصود الامام عليه السلام من العبارة مع اشتراك العبادة فيه ايضا في تبديل صور
مصنوعاتهم يبني على ما سبق من كون مطلق الايجاد وافاضة الوجود مخصوص بمشيته سبحانه وان
كان الفعل صادرا عن غيره ومشروطا بارادته او لان خلقة الاشياء المتجددة مسبوق بالاسباب و
الاوقات ليس من شرط قبول القابل كما في استضاءة المستضئ ضوء السراج فانه مشروط بالتقابل وكثافته
لا من شرط الاضاءة التي هي فعل السراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق في حلقة الوجود الامكاني من
المواد والصور الى ما يتجدد الى الابد في لوح الصادر الاول فانه في ان واحد وان كان افاضة الوجود
الكوني عليه بتوسط الصادر الاول بمشيته سبحانه تدريجية متجددا في الحدث عند حصول استعداد
القوابل الامكانية المجعولة له في الاوقات المتتالية **قال عليه السلام** قدرته بان بها الاشيا
وبانت الاشياء منه فليست له صفة تناول ولا حدّ يضرب فيه الامثال **قوله** قدرته خبر مبتدأ
محذوف اي هو قدرته او منصوب على التميز او نزع الخافض يعني انّ قدرته على خلق الاشياء من غير
شئ باين قدرة المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذات لا من الهيئات والكيفيات العارضة
للمقتدر بخلاف قدرة المخلوقين ومن حيث صدور الفعل منه بها اذ لا كيفية لفعله كذاته كما في الحد
وغير مسبوق بضمير وروية بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذ لا نهاية الى حد معين بخلاف قدرة
المخلوقين **قال عليه السلام** كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضل هناك تصاريف الصفات وحار
في ملكوته عميقات مذاهب التفكير **اقول** الكلال الهوان والتحبير التزيين الحسن والمبالغة في الوصف

بجميل وصل معناه تاه وبطل وتضاربت الصفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها من الازمنة وغيرها او الملكوت عبارة عن عالم الملائكة والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى ان صفاته اجل واعلى من ان تدرك او يحيط بها في الاوضاع اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية وهي مجعولة له فلا يجري عليه وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين ولوازمها وقد علمت فيما تقدم ان حمل الصفات على معانيها المتكثرة وتضاربها اللغوية في كلامه سبحانه وكلمات حججه انما هو باعتبار تجلياتها في الحدوث على درك العقول وحارت في درك ملكوته القيومية والاحاطة السرمدية مذاهب التفكر ولو ذهبت في التعمق والتفكر ما ذهبت **قال عليه السلام** واستطيع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير **اقول** يعني لا يبلغ حد البيان الى علمه وينقطع دون الوصول اليه **مكاشفة** ولننبه الى بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما تيسر لي بيانه فان البحث عن علم الواجب من اغمض العلوم واصعب المعارف وقد كثر فيه الكلام والخلاف من ارباب الحكمة واصحاب المقالات في ضبط العقول فيه بما يرتفع به الشبهات فيه نظرا الى ان العلم من الامور الاضافية ويثبت مع المعلوم ويستحيل ذلك في علم الواجب تعالى لاستلزامه اما تعدد القديم او حدوثه المستلزم لجهله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال وهو محال كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام واستلزام حاجته وتبعية علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته ومبدأ للكل وغير ذلك من المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة **فاقول** للذب عن تلك الشبهات على ما بلغ اليه فهمي القاصر وجعل الله من قسطي وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاورات اهل العلم على معان ثلثة **الاول** ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلي مصدري يتصرف منه تصاريفه واشتقاقاته **الثاني** الصورة الحاضرة عند العالم وفي ذلك الخلاف في انه عين المعلوم كما ذهب اليه جمع من المحققين او غيره كما عن المشائين والمعنى الاول يستلزم ذلك لان درك الشيء فرع حضوره عند المدرك **الثالث** مبدأ هذا الادراك المقتدر به العالم على احضار المعلوم الفعلي وان لم يكن حاصلا بعد كما يقال فلان عالم بالفقه اي يقتدر على درك مسائله فانها لتطير اطلاق العقل بالفعل على المتوسط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق حضور المعلوم بالفعل

مثل اطلاق السميع على الشخص وان لم يكن هناك صوت يسمعه واطلاق المضيء على الشمس وان لم يكن
هناك جسم كثيف يستضاء به والتحقيق انه يصح اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعاني الثلثة
اما على الاخير فهو كما اشار اليه الامام الصادق عليه السلم لم يزل الله تعالى عالما اذ لا معلوم وانه ربنا اذ لا مربوب
وخالقا اذ لا مخلوق والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته الاحدية بوحدتها الخالصة مبدأ الصور العلمية
ومصدر انكشاف الحقائق العقلية والحسية بلا صفة زائدة وهيئة عارضة على خلاف الممكن فيصدق عليه
انه عالم اذ لا معلوم اذ لا ذكر للمعلوم في مبدأ الانكشاف كما في الممكن ايضا بل المبدأ علة حصول العلم عنده
بتوسط فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فالملازمة عليه تعالى ايضا ثابتة
في كلمات الله وحججه كما في قوله سبحانه وهو بكل شيء عليم ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء وغير ذلك عن تصاريف العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظاهر ان العلم
ليس ذاته اذ لا يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع
سمعه عليه اي هو اثر السمع الثاني وبظهوره ما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء او اختلاف
الحال بعده مدفوع بان الاشياء قبل وجودها الذكري وجعل امكانها لا شيء محض وليس مطلق
لا يوصف بقبلية لانها صفة لا يوصف بها العدم الصرف ولا هناك دعاء وامتداد حاجز بين الواجب
والممكن كان قبل الامكان بمعنى حدث ثم ليس الا انه لا اول له الا موجد وهو قبله وهو هكذا في
رتبته ازلا وابدا غير مقارن له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها بمشيته
وابداعه فهي على تجددها في الوجود الكوني على حسب مشيته في الازمان والاوقات المتعاقبة
فهي معلومة له سبحانه بالاوقات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكاناتها تابع
للامكانات ووجودها الذكري ويتوقف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الذي هو متعلق
فعله حصل بنفس الفعل من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله ولتوضيح
معناه لنا نقول ان شاء الله تعالى ابدع الاشياء في رتبة الامكان بتجلي نوره الذي ملأ الامكان
فظهرت الهويات والحقائق الامكانية في رتبة امكانها واضاءته بكل شيء دفعة واحدة وهو خزانته
التي ينزلها بقدر معلوم في الازمنة المتعاقبة بعد حصول اسبابها واوقاتها وعللها على حسب

ما امكنت

ما امكنت في لوح هذا النور فالحقايق الامكانية المتعلقة لابداعه تابعة لفعله دون العكس
وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفاته الكمالية على ما تقدم بيانه وباب الله ورحمته
الواسعة وربوبية اذ مربوب اثر فعله وملكه وعلمه الحادث والى ما قلنا يشير كلام مولانا
الرضا عليه السلام في حديث عمران المروي في توحيد الصدوق وعيون حيث سئله عمران بقوله فاخبرني
باي شيء علم ما علم ابضمير ام بصورة سابقة عنده ام بغير ذلك فقال عم اذا علم بضمير فهل تجد
بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا انتهى اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال عم فما ذلك
الضمير فلم يحر جوابا الى ان قال يا عمران اليس ينبغي ان يعلم ان الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال
اكثر من فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين وتجزيتهم فاعقل وابن عليه
ما علمت صوابا وهو منتهى الحكمة ويطابق ما قاله جده الصادق عليه السلام ان فعله كذاته لا كيفية
له فلا يمكن دركه ويظهر منه ان علمه المضاف بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الا فعله وليس عين
الذات والطلاقه عليه ليس كاطلاقه على المخلوقين **قال عليه السلام** وحال دون غيبته المكنون
حجب من الغيوب وتاهت في ادنى اداينه طامحات العقول في لطيفات الامور **اقول** الظاهر
انه عم اراد بالغيب المكنون ذاته تعالى في رتبة الاحدية المحضة وبالحجب من الغيوب صفاته الكمالية
على حد كثرتها في رتبة الواحدية الالوهية فان نعوته الكمالية في تلك الرتبة كرحمته التي
وسعت كل شيء وعزته التي غلبت كل شيء وعلمه الذي احاط بكل شيء وقوته التي قهر بها كل شيء و
عظمته التي ملات اركان كل شيء لا يدرك حقايقها ولا يدرك العقول حدودها وما ولا يبلغ
نهايتها بهلع الاوهام اليها فهي مع كونها محجوبة الحقايق عن البصائر حجاب الاحدية والوحدة الذاتية
وانما يشار بتلك الصفات على ما يتعقله الاوهام اليها الا على كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف
فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء لنفسه ليدعوه عباده في العبادة لمجرد الاشارة الى المسمى كما
في المروي في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلق اسماء بالحروف غير مصوت به و
باللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه
الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر عنه غير مستتر فجعله كلمة تامة

على اربع اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب
واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى و
سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان الحديث **قوله** مستتر غير مستتر
اي استتارة لضعف البصائر والمدارك ولعل هذا هو نوره الساطع الذي صار ملأ لاغير الحق
الواجب وملا اركان الامكان وهو الوجود الامكاني المطلق الذي غير مقيد بحد وبهيته و
الكلمة التامة الغير المذكرة مع انه اظهر الاشياء وظهر به الحدود والمهيات المتفاصلة والمراد
باجزائه الاربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد والجبروت والملكوت و
الملك وكيف كان فمعنى قوله ثم تاهت في ادنى دانيها اي تحيرت في درك ادنى تلك الحجب واحتنا
والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة اي القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة و
هو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغرائب آيات حكمته الدقيقة واللطائف الخفية في الملك و
الملكوت وفي الآفاق والانفس فما تحير فيه ثواقب العقول ونوافذ اوهام الفحول وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها **قال عليه السلام** فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن
اقول الهمة العزم المقارن للفعل وبعدها وغورها وتعمقها في التفكر والتعقل و
يمكن ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف اي الهمم البعيدة لسعة مجال فكرها او المتصرفة في
الامور العالية وغوص الفطن استعارة لتعمق سوانح في بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادة
حقايق معرفته **قال عليه السلام** وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت
محدود اي ليس بقاؤه ممتدا بالاوقات المتواصلة المتتالية بالماضي والاستقبال لكونه محيطا
بها وخالقها فلا يتقيد بها وقوله ولا اجل ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لان كل معدود
ممدود وربما يفسر بالتابيد اي لا ينتهي الى غاية وما ذكرنا اولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه
لشموله لاهل الخلود في الجنة او النار وكلامه ظاهر في النعوت المختصة به سبحانه ممكن انه
و يدل عليه العقل مضافا الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتدا بالاوقات والانات وحدانية
وجوده بالذات فلا يتجزى بالابعاض الامتدادية بسائر ذلك ان الوجود اذا اتى وغيره والمراد

بالذات كونه من مقتضى ذاته لا لعلة خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتيته وانفكاكه
عن نفسه وبالغير هو ما كان مقتضيه غير الذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصور عدمه بانتفاء الوجود
ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار في كل الذوات فان كل شئ واجب الذات فان مهية الحجر مثلا
يمتنع صيرورته مهية الحجر ومهية السواد بياضا ولازم ذلك كون وجود الواجب في الان اللاحق عين
وجوده السابق اذ ليس هو بافاضة الغير في كل ان فلا يتكثر بالاوقات والانات بل وجوده في الحال عين
وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده في الان وتعددهما بخلاف
الوجود الامتدادي فانه لو فرض طريان العدم عليه في الحال لم ينقلب معدوما في السابق ولا تصير
آثاره المترتبة على وجوده السابق مرتفعة فان وجوده في كل ان اثر متجدد لعلته ومن هذا تبين
معنى قوله ع ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل اوله عين آخره ازلا وابدا وهو محيط بالابد دائما
في الانات المتتالية دواما وما امرنا الا كلمح بالبصر فافهم واغتنم **توضيح** وحيث علمت ان وجود
الممكن في كل ان غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما بتعدد الامتدادات والاوقات المتعاقبة
يظهر لك حاجته في كل آن في وجوده وبقائه الى علة متجددة ضرورة توقف وجود الممكن على الموجد فهو
افاضة الحق في كل آن وهو قائم بها والله تعالى قيوم له كقيام اشعة البيت بالسراج وطريان الظلمة عليه لو غاب
عنه لحظة يتضح لك ما سبقت الاشارة اليه من انه لا ثبات لوجود الممكن في ان ولا يصل اليه تعالى
ولا معه وانه هالك عنده ازلا وابدا كما قال الرضا مولانا عليه السلم في جواب عمران لا زال الكائن الاول ولا شئ
معه ولم يزل كان ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شئ هالك الا وجهه على ذلك حيث اورد الهلاك
بلفظ الفاعل الدال على الدوام والاستمرار دون المستقبل وقوله ع ولا نعت محدود يحتمل كون
المراد نفي الصفة الزائدة المحدود بالمعاني والمفاهيم المتكثرة بالوصف بالوصف بتاتا والمراد الصفات
الفعلية الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهية الى حد وغاية كما تقدم فيكون الوصف احترازيا
قال عليه السلم سبحان الذي ليس له اول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه كما
هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته **اقول** تنزيه له سبحانه وتعالى في مقام التسبيح الاربعين
بوصفه بنفي الاوقات والاحيان المستلزم لكون اوليته عين آخريته المتحير في تصوره الاوهام والا
فتكم

فعدم تناهي البقاء الثابت لاهل خلود الجنة او النار ليس من هذا العجب **مكاشفة** تنزيهية

عن وصف الواصفين مطابقاً لقوله سبحان الله عما يصفون يعم الوصف بالايجاب والسلب وجه

الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما السلب كقولنا ليس بجسم ولا بظالم ولا محتاج وامثال ذلك فوجه

التنزيه عنه ان كلامه ع في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية دون المرتبة الواحدية الصفاتية

فوجه تنزهه في رتبة عن السلوب ان سلب الشيء عن شيء فرع تصور الموضوع والنسبة الحكمية ثم

الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فيتوقف على امكان النسبة حتى يتصور وهو ممتنع

في حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل نظراً

الى استحالة تصور الاجتماع وانما هو بتصور كل من النقيضين بخصوصه وتشخصه منفرداً واجتماع

الشيئين على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المفهوم المتصور فيه **قال عليه السلام**

حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها **اقول** ظاهر العبارة

الشريفة يشعر بان اصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه للابانة عن عدم الحد له تعالى مع ان الحد

لازم الامكان فلا يتعلق القدرة بخلق شيء غير محدود فيمكن ان يراد من الحد اصل الخلق لا المستلزم

للحد ويمكن على الاقرب حمله على المنتهى له فان كل شيء محدود بحد مخصوص ينتهي اليه ولا يمكن له

التجاوز عنه على خلاف آثار صفاته واسمائه تعالى حيث لا ينتهي الى حد ولا يبلغ الى نهاية فكل مرتبة يتصور

من عظمته ورحمته وقدرته وعلمه وساير صفاته فهي فوقها واعلاها وبذلك بانت الاشياء عنه ايضاً

لانتهاء حدودهم الى غايات مخصوصة وما في الحديث السابق من تسمية المخلوق الاول غير محدود

بحد فالمراد غير حد الامكان وهو بعد الذاتي الذي ينتهي الحادث بذاته اليه وكلامه هذا وما بعده

رد على المشبهين الملحدين في اسمائه سبحانه **قال عليه السلام** فلم يحلل فيها فيقال هو فيها

كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين **اقول** هو تفريع على نفي التشبيه

المستفاد من كلامه السابق اللازم لمقام الحلول ولنفي البعد عن مكانه المستلزم لان يكون له اين كما هو

مقالة الآخرين من اهل الضلال ثم بين ع كيفية خلق الاشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا قرب

مكاني **قال عليه السلام** لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه **اقول** وذلك بعلمه

وربوبيته اذ لا مربوب يجعل مهيات الاشياء وهويات الممكنات بلا مثال عند ظهور مشيته في مقام الالوهية في رتبة الامكان وابقائها بحكمته وتدبيره بتشخص تعيناتها وترتيب شرايطها واوقاتها في استعدادها لقبول وجوداتها العينية متدرجة عند حصول تلك الاسباب **قال عليه السلام** واحصاها فاحفظها لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شيء كان **اقول** وذلك بربوبيته او مربوبيته في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيومية لها وتفصيل ذلك ان ابقاء حدث الاشياء وبقائها يحتاج الى امور احدها امدادها بعد احداثها بقيوميته لها بافاضة الوجود متجددا في كل آن كما تقدم واشار اليه بقوله واحصاها وثانيها احاطة علمه بجميع ما اوجده واحدثه لئلا يشذ منه مركباتها وصغارها ودقايقها ولطايفها مجرداتها وجسمانياتها وعواليها وسوافلها من العرش الى الثرى حتى ذرات الهواء والنملة العمياء في جوف الصخرة الصماء في اعماق اللجة الدهماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء وغوامض مكنون ظلم الدجى وثالثها حفظه الحافظ لصورتها بتعهده سبحانه اشار اليه بقوله ع ولكل شيء منها حافظ ورابعها ايصال رزقه مما يحتاج اليه في بقائه واشار اليه بقوله ع ورقيب وخامسها ابقاء وسايط حدوثها وعللها واسبابها واشار اليه بقوله وكل شيء منها بشيء محيط ثم اشار الى ان تلك الوسايط والاسباب المتوسطة ينتهي الى الله سبحانه الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتكاده صنع شيء **قال ع** انما قال لشيء كن فيكون **اقول** يعني لا يكون فعله ورجوع الاسباب اليه ناشيا عن سبب آخر وفي الآية المباركة اذا اراد الله لشيء ان يقول له كن فيكون فقوله هو ارادته ومشيته وهو عين فعله وابداعه بلا روية وضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلام اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقوله كن فيكون يدل على قبول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدما بالذات كالكسر والانكسار ومن هذا اتضح ان المكونات كما هي باعيانها متاخرة عن ايجاده وهذا معنى ابداعه بلا مثال بخلاف افعال المخلوقين **فائدة** ويعلم من ذلك ان الارادة في حق الواجب تعالى وهي نفس فعله غير الارادة في حق العبد التي هي متقدمة على فعله وانه في حقه سبحانه من صفات الفعل كالمشية وليس له ارادة قديمة ولا هو نفس العلم ولذا يقال اذا اراد الله كما في الآية ولا يقال اذا علم الله ويسب

الى الصوفية والشائين وامثالهم من انه تعالى لم يزل ابدا مريدا اذ ليس له حالة متغيرة لفعله وهو باطل لان الارادة لا ينفك عن المتعلق وهو ليس قبل الخلق فيلزم الشريك له في القدم وليست كالعلم والقدرة ونحوهما من الصفات الذاتية لانها عين الذات المجرد عن الاضافة فانه تعالى عالم اذ لا معلوم بل هي كالعلم المضاف الذي هو من الصفات الفعلية كما تقدم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المراد وجعلها اياها بمعنى الميل وهو ابقاؤه المقتضية لربط الاسباب بالمسببات لاندفع المحذور فان كل معنى مخصوص نعم الذات البحت لا يجري عليها فهي من باب الافعال التي لا يعتبر بحصوله الذات وحدها وحاله فيها كما عرفت تفصيله ويدل على كون الارادة حادثة ومن صفات الفعل قول مولانا الصادق عليه السلام خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها ونحوه ما رواه الصدوق ره في التوحيد عن الرضا ع انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله تعالى لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد **قال عليه السلام** فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب الى قوله كعلمه بعد تكوينها **اقول** كلامه ع هذا يتبين ويستعمل في مقام التعليل لقوله كن فيكون فان الابداع بلا مثال الذي هو لازم لنشأة الاول ليس قبله شيء يستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل محصولا بنفسه وما يترتب عليه من الحكم والمصالح والفوائد بنفس الفعل على خلاف افعال المخلوقين وهو مفاد قوله كن فيكون ثم انه صلوات الله عليه اخذ في بيان فائدة الخلق وانها ليست تعود اليه تعالى بعبارات رشيقة ودلائل دقيقة وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين بعبارات متجددة بليغة تستريح بها قلوب المؤمنين ويبتهج بها ارواح المحبين حتى تنشرح بها صدور العارفين حيث تقدم شرح معانيها فلنقتصر عنان الكلام في بيان ما صدر عنه عليه السلام الى هنا والله متم نوره وهو الموفق والمعين تمت بالخير

وهذه فائدة اعلى الله مقامه افادة في حقيقة الايمان والكفر و اقسامهما ومراتبهما حيث قال طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة اختلفوا في حقيقة الايمان فقالوا انه من العقائد العقلية او مدخلية للعمل البتة

في مفهومه ومنشأ الاختلاف ظواهر الكتاب واخبار الحجج الاطياب والتحقيق بحيث يجمع بين الظواهر

نقول الايمان لغة مطلق التصديق وشرعا التصديق بالله سبحانه والرسول فيما جاء به من عند الله

الذي هو مفاد كلمتي الشهادتين ولازم تصديق النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم

من احوال المبدأ والمعاد والاحكام وغيرهما فان انكارها يرجع الى انكار النبوة وانكار ما ثبت عنه

بالضرورة ينبأ عن انكار النبوة واختلفوا في ان الاعمال الصالحة جزء له كما عن المعتزلة وجماعة من

الامامية بل ربما قيل انه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يشمل الطاعة القلبية من المعرفة ام لا

كما عليه اكثر الاصحاب واختلف في ذلك ظواهر الآيات والاخبار فمن الآيات ما يدل على المغايرة

كقوله سبحانه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وقوله الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى الآية

وغير ذلك من الآيات المفارقة بينهما وبه استدل ابن ابي الجمهور في المجلي عليه ومنها ما نصه الجزئية

كقوله سبحانه الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ونحو

بل منها ما يشعر بمدخلية بعض الصفات النفسانية في الايمان ايضا كقوله سبحانه إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

واما الاخبار فمنها ما يفسره بالتصديق خاصة كما في حديث سماعة الاسلام شهادة

ان لا اله الا الله والتصديق برسوله صلى الله عليه وآله حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث

وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره ومنها ما اضيف

اليه العمل بل في بعضها بيان اقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في مكاتبة عبد الرحيم القصير

الايمان هو الاقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض واظهر

منه حديث محمد بن مسلم قلت العمل من الايمان قال عليه السلام نعم الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه

ولا يثبت الايمان الا بعمل وفي المروي عن ابي جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان

لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا قال عليه السلام فاين فرائض الله هذا هو الخلاف في الايمان

واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الايمان ويصدق على مجرد الاقرار باللسان بالشهادتين

والعمل بالاركان وان لم يصدقه العمل قال الله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم وصدق المقال ان التامل في مطاوي الظواهر والنصوص
والتتبع في كلمات الفقهاء لا يبقى معه الريب في ان حقيقة الايمان هي مجرد المعرفة القلبية ويعضده التبادر
وعدم صحة السلب والموافقة لمعناه اللغوي ولو بالعموم والخصوص وتفسيره في جملة من النصوص
بما يقترن بالعمل او بنفس العمل فهو من باب التعريف باللازم فان الايمان الواقعي لا ينفك غالبا او
مطردا عن العمل بأركان الاسلام وعدم اتباعه مع الافراط في الكبائر من غير مبالاة وعدم التهيؤ
للتوبة وما هو الا كالعالم بالسم يحذر عن اكل السموم ولذا قد يستعمل في الاخبار مجردا عن العمل
بل في بعضها ما يومي بل يصرح بذلك كما في حسنة حمران رواها ثقة الاسلام باسناده عن الصادق عليه السلام
الايمان ما استقر في القلب الى قوله وصدقه العمل والطاعة والتسليم لامر الله ويشعر به ايضا
مثل قوله عليه السلام بعبارات متقاربة المؤمن يزين يقينه في عمله واختلاف الاخبار المفسرة له بما يقترن بالعمل
والمكارم النفسانية انما هو باعتبار تفاوت مراتب الايمان ودرجاته شدة وضعفا وهو
يشهد ايضا بان حقيقته خارجة عنها وانما هي اثارها كما ستنبه عليه فكيف كان فلا ينبغي الريب
بل لا خلاف في ان ولاية الائمة عليهم السلام وتصديق امامتهم والبناء على متابعتهم في الدين
جزء الايمان كما في كثير من الاخبار وعدم التعرض لها في بعضها انما هو لدخولها في التصديق
بالرسول صلى الله عليه وآله فيما جاء به ولا يقصر عند المنصف عن الاركان الضرورية في الاسلام
وكذا لا ينبغي الشك في عدم صدق الايمان مع الانكار في الظواهر لا لمصلحة دينية بل عنادا او
استكبارا او باضمار العداوة فيخرج عن زمرة المسلمين وان كان مع العلم بالحق والاذعان القلبي
كما قال الله تعالى في حق كفار اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فلعنة الله على الكافرين وقال ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما
بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وربما يظهر من امثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم واقرانهم بالحق مع كونهم سالكين
طريق الكفر والفسق اتباعا لرؤسائهم او اسلافهم بغيا او حسدا او تقليدا او على تلك الفطرة نعم

اساس طواغيت الغاصبين للائمة واهل بيت العصمة وبنى عليه بنيانهم ونصبهم لهم حرب شيعتهم
اشياعهم واذنابهم مع اذعانهم قلبا بحقيتهم وغصب حقوقهم وفي جملة نهج صالح في بيان عدة
الايمان بعد الشهادة بالتوحيد والنبوة والقيام بالدعائم الاربعة ولاية وليّنا وعداوة عدوّنا
الدخول مع الصادقين اى البناء على متابعة الائمة المهديين في تكاليفهم واعمالهم ايقاظ
ولا يبعد ان يفسر حقيقة الايمان بالهيئة النفسانية النورية والبصيرة الثابتة الباعثة على التقوى و
الطاعة المورثة لحب الله واوليائه وولاية الائمة عم وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف وسبب
حصولها ورسوخها غالبا المواظبة على التفكر في الايات الافاقية والانفسية ومذاكرة اثار
النبوة والامامة للقلوب الخالية عن الارجاس الجاهلية والادناس الذنوبية والوساوس الشيطانية
والغلوة في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور الالهى والرحمة السبحانية فربما يحصل هذا
النور والبصيرة للعوام المنحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمى ما لا يحصل للحكيم الفلسفى
والمتكلم الاوحدى مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرسمية والاستدلالات الدقيقة لرعايتهم اداب
الشريعة ومواظبتهم لخلوهم النية كما هو المعهود من طريقة النبى صم في هداية المؤلفين لقلوبهم
تلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالاعمال الصالحة كما ورد في الاخبار المستفيضة كقوله عم العلم
والعمل متوارثان كما نشير اليه وكيف كان فادنى مراتب الايمان واقربها الى الكفر عدم المبالاة
بالمعاصى وترك الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسق حيث لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في
اصول الاسلام التى بنى عليها ولا ناشيا عن الاستخفاف المنافى للعقيدة القلبية بل لغلبة الهوى
والركون الى الدنيا واتباع الشهوات ومثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقائدها الايمانية و
ولايته لاهل بيت النبوة ولا يخلد في النار وعاقبته الى الجنة بعد استيفاء ما يستحق من العقوبة
بل في بعض الاخبار البشارة لموالى اهل البيت الى بالجنة وان كان غاشما لوالديه وشاربا للخمر و
مرتكبا لكبائر الذنوب ومنع تسميته فاسقا بل سمى فعله فاسقا ونفسه طيبة بشرط رسوخ
الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضائه ويشير اليه قوله تع أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ
فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغالب ان التوغل في المعاصى وعدم

المبالات عن الكبائر وترك الفرائض والاستمرار على اتباع الهوى والاغترار بمكايد الشيطان لا سيما
من غير توطين النفس للتوبة ينجر في العاقبة الى حصول عمى القلب واستيلاء الظلمة عليه وانطفاء
نور الايمان بل الى الوصول الى حد الطبع والرين ولو في خاتمة العمر اعاذنا الله من سوء الخاتمة و
مفاسد النفس الامارة واثار المعصية والخروج عن الطاعة **تبصرة** كما ان متابعة الهوى
واتباع النفس الامارة والشيطان في الاستمرار على المعاصي والخروج عن طاعة الله ينجر درجة
فدرجة الى ضعف الايمان ثم يغشى الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا الايمان يتصاعد
ويشتد بالمعرفة ويتكامل بالعمل والتقوى كما اشرنا اليه فان له مراتب متدرجة ودرجات مترتبة باعتبار
كيفيته شدة وضعفا وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انما هو في الزيادة والنقصان لا في
الشدة والضعف وفي حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد
مرقاة وقال مولانا الصادق عليه السلم الايمان حالات ودرجات وصفات ومنازل منه التام المنتهى
تمامه ومنه الناقص البين نقصانه ومنه الراجح الزائد رجحانه وبالجملة يتصاعد حتى يسري اثاره
في جميع الجوارح والاعضاء فانها تابعة للقلب وهو اميرها واليه اشار الصادق ع في رواية
الزبيري الايمان فرض مفروض على الجوارح كلها فمنها قلبه وهو اميره بدنه وعيناه واذناه و
لسانه ورأسه ويداه ورجلاه وفرجه وفي خبر ابن ذئاب انا لا نعد الرجل مؤمنا حتى يكون
لجميع امرنا متبعا مريدا الا وان من اتباع امرنا الورع انتهى ثم يشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ
مرتبة الشوق والرضا والرغبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز عن مرتبة مجرد الانقياد و
التسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الاكبر واليه الاشارة في قوله
سبحانه يا ايها الذين امنوا امنوا حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان اخر وكما ان الايمان يكمل
بالعمل كذا العمل يكمل بالايمان وهما متوارثان كما في رواية اسمعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل وفي اخرى الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل
وتفصيل القول في كليات مراتب المعرفة الايمانية انها اربع درجات كما للتوحيد
الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم الحاصل من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين

المقلدين

المتحطين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله سبحانه انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا فان الارتياب يحصل غالبا في الاقتحام في الادلة الجدلية وشبهات اهل النظر
والتكلم فيها حيث ينجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما في ذيل الاية
فالتحذير ناظر الى منع الاقتحام فيها بالنسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية والبراهين
القطعية العقلية ولا يوجب دفع الشكوك لمتابعة الهوى والغفلة عن الحق والاعراض عن
امر الاخرة كما اتفق للمنحرفين المتخلفين من اصحاب النبي صلى الله عليه واله بعده عن وصيه
خليفته ع فانقلبوا على اعقابهم من كفر الجاهلية وبالجملة هذا الجزم كاف في صدق الايمان وصحة
العمل وتبكيتا بالعمل مندرجا الثانية المعرفة العقلية وهي الحاصلة من البراهين اليقينية
والادلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن اثاره القلبية وهي الايمان بالغيب حيث انه
تصديق من وراء حجاب مجردا عن ضياء وصفاء الثالثة المعرفة القلبية المقترنة
ببصيرة نورية ومحبة روحانية وحالة شوقية وهي اثار كماله المتأثر به القلب ينشرح به الصدر
والبكاء اشار في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا فالهداية في السابق بدلالة العقل
وهنا بنور القلب الرابعة المعرفة الشهودية وهي التصديق الحاصل من شهود التجليات
الالهية والاشراقات الصمدانية والاستغراق في بحار الانوار الجبروتية بحيث ينسلخ عن
درك انيته ونفسه ويشير الى هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلم في حديث كميل بن زياد
بعد سؤاله عن الحقيقة قال وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة اشارة الى عدم استشعار
غيره حتى انيته نفسه والالتفات الى انه هو هو وذكر اثبات او نفي ولا اثبات اثبات ولا نفي
نفي لمنافات ذلك كله للاستغراق التام كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام نديم المحب بناء وصالهم فاسمع بنفسك ان اردت وصالا وفي الخبر من
اراد ان ينظر الى ميت يمشي فلينظر الى علي بن ابيطالب عليه السلام وذلك هو الفوز العظيم
ولمثل هذا فليعمل العاملون ولعله يشير الى تلك المراتب الاربعة قوله تع ليس على الذين

ر قوله بعد سؤاله عن زيادة تبيان
صحو المعلوم ومحو الموهوم لعله
قوله من غير اشارة

آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وجعلوا الاحسان الذي هو المرتبة الاخيرة سببت الذي في الخبر القدسي ربه يتقرب العبد حتى كان عينه الناظرة واذنه السامعة ويده الباسطة الى اخر ما في الحديث وهنا اسرار وحالات يشهدها المقربون وبالجملة الكلام لا يسعه المقام وفي الحديث القدسي لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبد المؤمن وهو المؤمن الذي امتحن الله قلبه للايمان **تبصرة** ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على اقسام اربعة **الاول** كفر الجحود وهو انكار النبي صلى الله عليه وآله قلبا ولسانا ويشتد عذابه على قدر مراتب الجحود وسببه غالبا الاستكبار وتقليد الاسلاف واليه الاشارة في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم **الثاني** كفر النفاق وهو تصديق النبي صلى الله عليه وآله في الظاهر لعصمة ماله ودمه او لسائر الاغراض الدنيوية والانكار في القلب بعدم الاعتقاد كما في المنافقين المهاجرين واضرابهم وهم اشد الكفار عذابا واليه الاشارة بقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون والظاهر ان العذاب الذي اوعدهم الله تعالى هو لكذبهم من اختلاف السنتهم لقلوبهم ولذا كانوا اشد عذابا من الجحود والمنافقون في الدرك الاسفل من النار **الثالث** كفر الجحود وهو الاعتقاد قلبا لظهور الحق والانكار لسانا لحسد او بغض او تعصب او تقليد سلف او غير ذلك من الاهواء الفاسدة والاغراض الشيطانية وفي بعض الاخبار جعله احد معنى كفر الجحود واليه الاشارة في قوله سبحانه الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك

يلعنهم الله

لعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **الرابع** كفر الجاهلية وهو الكفر بالامام وانكار الولاية عن قلبه ولسانه عنادا او تقليدا او جهلا معتقدا به **وبيان ذلك** ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامام الحقّ قسمان **احدهما** من رد عن معرفة فانكر احد الائمة او كلّهم وقدح فيهم او قدّم عليهم من اخّره الله وفضل غيرهم من النّاس عليهم وسمع النصّ عليهم شفاها او تواترا ونحو ذلك لم يقبل سيّما اذا اشتدّ ذلك لعداوة لاحدهم او لمحبّتهم من اجل حبّهم لهم وبغضهم لهم وكان ذلك طغيانا وعلى خلاف اعتقادهم بحقيّتهم فقد كفر بكفر الجاهليّة وهو عند الله كافر ومخلّد في النّار كسائر الكفّار غير انّه في الدّنيا اذا تلفّظ بالشّهادتين واقام دعائم الاسلام يجري عليه احكام المسلمين من عصمة دمه وماله ما لم يخرج على الامام ثمّ ونصب له العداوة **وثانيهما** من لم يعتقد الامام ولم يطعه وكان ذلك لا عن معرفة وتعمّد فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من اهل النّار وفي الاخبار ما يدلّ عليه منها المرويّ في روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انّ النّاس صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابا بكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام من ان يدعو لنفسه الّا نظرا للنّاس وتخوّفا عليهم ان يرتدّوا عن الاسلام فيعبدوا الاوثان ولا يشهدوا ان لا اله الّا الله وانّ محمّدا رسول الله وكان الاحبّ اليه ان يقرّهم على ما صنعوا من ان يرتدّوا عن جميع الاسلام وانّما هلك الّذين ركبوا ما ركبوا فامّا من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه النّاس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين فانّ ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام ولذلك كتم عليّ عليه السلام امره وبايع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي تفسير القمّي حدّثنا ابو الحسن بن محبوب عن عليّ بن رئاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام فداك ما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة رسول الله صلّى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الّذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال عليه السلام امّا هؤلاء فانّهم في حفرهم فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فانّه يخدّ له خدّا الى الجنّة الّتي خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الرّوح في حفرته الى يوم القيمة حتّى يلقى الله فيحاسبه حسناته وسيّئاته فامّا الى الجنّة وامّا الى النّار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد المسلمين الّذين لم يبلغوا الحلم الحديث نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع احتماله وهناك

قسم ثالث

ثم خامس يسمى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبي قلبا ولسانا الا انه لا يسلم احكامه ولا
يلتزم شرائعه كلا او بعضا من غير مبالات استخفافا لما لشدة العمى وعدم البصيرة في الدين وعدم تاثر
قلبه بالايمان لا لسوء فهمه واستبداده برأيه او لركونه الى تقليد او عصبية او غلبة هوى او اهمال
في مهاوي الغفلة والردى فبترك الصلوة استخفافا الثاني لا استحلالا الاول لشغل دنيوي يشغله
عنها لاذة حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله
الا الحق حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ومن ذلك
قول نبينا ص اتخذوا الناس رؤسا جهالا فاسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقول امير المؤمنين
حيث سئل ما بال الزاني لا تسميه كافرا وتارك الصلوة قد تسميه كافرا وما الحجة في ذلك فقال لان الزاني
لا ياتي المرأة الا وهو مستلذ لاتيانه اياها قاصدا اليها وكل من ترك الصلوة قاصدا لها فليس يكون
قصده بتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر والكفر بهذا
المعنى اهون من الاقسام السابقة ويجري عليه احكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدم ونحوهما
ولا يحكم بنجاسة من اتصف به بخلاف المستحل التارك الصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الايمان حتى
يشبه الكفر بحيث يتزلزل بشبهة ضعيفة يتهاون لشدة الركون الى شهوات النفس وهوى متبع وحب
الدنيا فيجترئ في ادخال ما ليس من الدين في الدين وتغيير بعض الشرائع باستحسان في نظره القاصر او
تقليد مبتدع وترك بعض الفرائض ولو ترك دعائم الاسلام فهو داخل في كفر النفاق لعدم انفكاك
مطلق الايمان عن اركانه فتركها جملة يسمى بعدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله فالفرق بينه
بين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي بشهوة النفس وغلبة الهوى وحب الدنيا اكثر من حب
الدين وهذا يرتكبه لضعف اعتقاده وايمانه ولو ببعض شرائعها المتواترة عنه توجيها بفهمه الردي
للتعبد بما سنه صاحب الشريعة ولو تاويلا واهيا يوافق فهمه ومن ذلك كفر ابليس حيث ابى واستكبر عن
السجود احتجاجا في مقابل امره تعالى بانه خير من آدم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله وقال وكان
من الكافرين **هداية** من ضعف الايمان المورث للضلالة والهلاكة كما اشرنا اليه تغيير
بعض الشرائع وتشريع بعض العبادات والاداب اتكالا على استحسان الهوى او اغترار من اضلال المبتدعين

منجبو

فيحسبون انهم يحسنون صنعاً فنحن نشير الى ما ينبغي اتباعه سبباً لتحصيل الايمان في مراتبه
الاربعة المتقدمة اما الايمان التقليدي فيلزم فيه الوقوف الى ما اجمع عليه ارباب العقول القوية
من الاولياء والحكماء والاتقياء فلا ينعق مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريعة لكل ناطق ولا يغتر بظهور
بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة المجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل
القاصرون بذلك ضلالا بعيداً وخسروا خسراناً مبيناً واما الايمان النظري فالتثبت والاستناد
فيه الى الادلة القطعية العلمية لمن هو اهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة او تشكيك مشكك
واما القسمان الاخران فالطريق الموصل اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين المواظبة على الطاعات
والعبادات الشرعية والاعمال الصالحة لوجه الله ولو باجبار النفس عليها اولا فيظهر به اثار
فضل الله حتى يجذبه الطمع فيما عند الله والرغبة فيما وعده الله والخوف من مقامه والرغبة في مجاورته
وعبادته وهي توجب خلوص النية وحضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات
واجتناب المعاصي حتى يستوعب جميع الاعضاء واستعمالها فيما طلب عنها ويتمم فهذا باب الايمان
الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عمل قويت النية وصفاء العقيدة وكلما قوي
ذلك قوي العمل والعلم متوارثان فاذا واتى ذلك فتح الله مسامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة
وخلصت النية وحصلت المحبة وحضر القلب وصح القصد في الحركات وشوقت النفس الى الكلمات القدسية
وتخلقت باخلاق روحانيين وتعلق روحه بالملأ الاعلى وهو مفاد قوله تعالى يتقرب العبد الى
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الى قوله تعالى لاجبته وان سألني اعطيته ومن
الاسباب القوية المقربة الذكر في الخلوات واعتبار الايات فقد ورد فكر ساعة خير من عبادة سنة كل
من رفع الحجاب بين الرب والعبد الى ان يتجلى انوار شمس الحقيقة على مرآة القلب المعنوي والروح الملكوتي
وظهر فيه الصفات الازلية التي يستعدها اللطيفة الانسانية وتلك الحجب يكثرها وهي سبعون الف
حجاب كما في الخبر واكثرها في عالم النفس قسمان احدهما ما هو بمنزلة الصدأ على المرآة المانع من
انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة والظلمات الحيوانية مثل الشهوة والغضب
والحرص والحسد والحقد والبخل والكبر والريا وامثالها فانها يكدر النفس ويسودها ويسقطها في

دركات الطبيعة النفس وكان سعيها وتدبيرها في تحصيل ما يلايمها وتباينهما

ماهو بمنزلة انحراف المرآة عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها النور ابداً وهو الغفلة عن الحق وترك التوجه

عن شطر حضرته وارتفاع الحجابين المانعين عن ظهور نور الله وفضله انما هو بالاعمال الصالحة و

الطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس وبيّنه صاحب الشريعة وهو العالم بمصالح الاعمال

وخواصها وتدبير سياسة النفس ولا يصل اليه عقولنا فالباً فالشريعة متكفلة لبيانها على وجوهها

وشرايطها ارشدنا الله والرسول الامين والائمة الراشدين صلوات الله عليهم فالوصول الى درجات

الكمال والعرفان والتخلص عن دركات النيران انما هو باستعمال تلك الشرايع الدينية والمواظبة

عليها وترك مبتدعات ارباب الضلالة المتخلفين عن تقليد اهل العصمة **تنبيه** كثيراً ما

تشتبه في جليل النظر البدعة بالسنة وبالعكس في العبادات والطاعات وآداب السلوك لاهل الرياضات

وتحقيق الحال فيما هو مناط التميز بينهما ان المطلب الديني قسمان تعبدي وهو المط بنفسه وذاته من العبادات

كالحج والصلوة والصوم وتوصلي وهو ما لم يقصده الشرع لذاته ولا غيره بل كان المقصود منه مجرد

الوصول الى التعبدي مثل طي المسافة للحج والنوم اول الليل مثلاً لحصول التيقظ لصلوة الليل ونحو

ذلك سواء كان المقصود منه التوصل الى عبادة مطلوبة او صفة حسنة كالخوض في المعارك لتحصيل

الشجاعة وتحمل الاعمال المستهجنة لاهل الثروة المباحة لذوي الشئون لرفع الكبر ونحو ذلك

والتعبدي ايضاً قسمان تعيني وهو ما كان المطلوب شخصياً اي على هيئة معينة وقدر معلوم و

وقت مشخص كالامثلة المذكورة وتخييري وهو ما كان متعلق الطلب الماهية دون الخصوصيات

النوعية كمطلق الذكر والمناجات والصدقات وكان تعينه فيما لم يعينه الشارع من المشخصات

النوعية او الفردية او المقارنات الخارجية باختيار المكلف كتعيين وقت مطلق الذكر وجنس

الصدقة وقدرها ونحو ذلك فهذه اقسام ثلثة اما التعبدي المحض فتشريع المكلف عبادة

مستقلة او على هيئة خاصة او كيفية مخصوصة غير ما تعين في الشرع بدعة كتشريع صلوة

خمس ركعات او ثلثة غير صلوة المغرب ونحو ذلك لكونه خلاف ما سنه الشارع او تشريع نفس

الماهية كما نقل عن الحسين بن منصور في تشريع الحج في بيته او في الصحراء اما التعبدي التخييري فتعيير

فى الفرق بين البدعة والسنة

نفس الهيئة التي في ضمن المشخصات التجبيرية فهو ايضا بدعة واما اختيار خصوصية غير ماثورة فيه
فلا بدعة ولو بتوصيفها على النفس كالتعهد على المداومة على مقدار خاص من الذكر في اليوم والليلة
[illegible] من الهيئة في كل يوم او العبادة في مكان مخصوص امثال ذلك فاختيار تلك
[illegible] والمقارنات مما لم يخالف الشرع ليس ببدعة وان لم تكن راجحة على الاطلاق بل المصلحة
[illegible] شخصية للقائل بها لعدم كونها مخالفة لما سنه الشارع وتخيره فيها نعم لا يتخذ ان شرطا
في توصيفها على النفس على الدوام وان لم يكن بحيث يوهم في الانظار كونه متعبدا بها في الشريعة و
مطلوبية بنفسه على الاطلاق لظهور كونه على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز لاحد ان يعتبر على وجه القدس
واما التوسلي فلعدم تعلق الطلب الموصل الى المطلوب الذاتي وعدم غرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه
فاختيار الطريق باي وجه يحصل حيث لم يكن محرما ليس ببدعة نعم تعيين الطريق على صورة المشروعية الشرعية
والمطلوبية الذاتية سيما اذا كان اهل الرياضة واهل البدعة الصوفية في طريق السلوك من الصحة والفساد فان
منها ما لا يوجد في اذكارهم من خصوصية الذكر او مقدارها في اليوم والليلة او الاربعينات على ما ذكروا
من شرائطها كالذكر الخفي القلبي فان حكمته ترجع الى العموم من بابه الثواب فان كان المخبر عنه من العلماء
المتشرعين او الصلحاء المتبعين ارسالا الى اهل العصمة او فيه خبر من طرق الخاصة ولو كان ضعيفا فلا
يبعد بل لمن بلغه الثواب ويلحق بالخبر اخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للادلة
الشرعية من العمومات الكتابية او الاخبار المعتبرة او القواعد الفقهية وان لم يكن كذلك بان كان ماثبتا
بصورة عبارة اصلية لم يكن مروية من طريق الخاصة عن الحجة او مشتهرا بين اصحابنا الامامية بحيث
يصدق عليه بلوغ الثواب او كان مخالفا للقواعد الشرعية او الظواهر المعتبرة او توصليا لم يعلم
وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي وموسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما
في انظار العوام المنحطين عن مدارج الفحص بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو
زخرف من القول وصنعوه افتراقا ولو شاء ربك ما فعلوه ولكن تركهم فذرهم وما يفترون وهو
طريق مظلم كالليل الدامس وهو سبيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن ذلك ما اخترعوه
في سلوك طريق الآخرة والوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفية مجالسهم وملابسهم ومطاعمهم و

شوارئهم

شواذهم مما ليس فيها في اخبار اهل العصمة اثر ولا هو عقلا ولا عادة من المقدمات الموصلة الى امتثال مطلب شرعي واعتذار بعض الصوفية في الاستدلال على صحة بعض ما عدّه من الاذكار الخفية بهيئة مخصوصة بدخوله في عمومات استحباب الذكر وبعموم التسامح في ادلة السنن من نسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم ع مردود بان بعض الهيئات والحركات المشترط فيها لا مدخل له في حقيقة الذكر المندوب عموما ولا من مشخصاته والتسامح يتجه جوازا اذا لم يكن النسبة مظنون الكذب دون ما كانت امارات الكذب والوضع فيها مظنونة مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم تشيعهم بل معروفين بالكذب وفساد العقيدة الاسلامية فجعلوا موضوعاتهم شهرة بين اوساط الناس لاقتباض امثالهم الذين لا يؤمنون فهؤلاء الذين لا يستقرون في دينهم وسلكوا اثرهم ومشوا على اقدامهم من غير استناد الى امارة شرعية ولا حجة معتبرة كما هو المعلوم من ملامهم في ذمّ الائمة عليهم السلام طعنهم ولعنهم وحذروا شيعتهم عن مجالستهم ومخالطتهم نعم لو كان بعض تلك الكيفيات ما لم يظهر فساده من الشرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشرعين الصالحين من اطباء القلوب سيما اذا كان من الفقهاء المعتمدين مرسلا اياه عن المعصوم ع او عن تجربة نفسه في تكميل الايمان ومحبة الله تعالى والرغبة الى ما عنده من الفضل والاحسان لا يبعد جواز العمل به والركون الى قوله وفعله

الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا حسب الفرمايش جناب فضائل مآب قدوة المحققين وزبدة المدققين علامة العلماء جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول الحاج ميرزا ابو القاسم ابن مرحوم مغفور آقا سيد جواد رحمه الله الحاج ملا محمد نراقي كاشاني اين كتاب مستطاب المسمى بمشكلات العلوم از تاليفات مرحوم مغفور طوبى آشيان آخوند ملا مهدي نراقي اعلى الله مقامه رفع الله درجته وبمباشرت وتوسط جناب مجاهد اقدسي القاب الامام والامراء... بالكتابة ... عمده حاج محمد تقي تاجر كاشاني ... تقرّبا الى الله ... بالبشارة ... آمرزش حيث ... واختتام ... كتبه العبد المذنب الجاني الى غفران ربه الباري محمد علي ابن مرحوم مبرور رضوان مكان حاج سيد محمد الرضوي الموسوي الحسني الحسيني العلوي الفاطمي في يوم الاثنين من العشر الثاني من الشهر الاول من السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة ١٣٠٥ المقدسة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية اللهم اغفر لمؤلفه وآمره ومباشره وكاتبه ولمن نظر فيه ولمن سعى فيه ... بعده ...

